

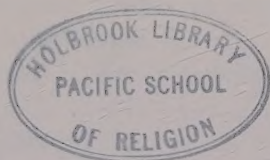
# VETUS TESTAMENTUM

QUARTERLY PUBLISHED BY THE  
INTERNATIONAL ORGANIZATION  
OF OLD TESTAMENT SCHOLARS

VOLUME II

EDITORIAL BOARD

G. W. ANDERSON	MILLAR BURROWS
AAGE BENTZEN	HENRI CAZELLES
P. A. H. DE BOER	MARTIN NOTH



LEIDEN  
E. J. BRILL  
1952

50828  
3

v. 2  
1952.

*Copyright 1952 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands  
All rights reserved, including the right to translate or to reproduce  
this book or parts thereof in any form.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

## CONTENTS

<i>Introduction</i> .....	1
 <i>Articles:</i>	
ALT, A., Zu <i>bit'ammēr</i> .....	153
AUERBACH, ELIAS, Die babylonische Datierung im Pentateuch und das Alter des Priester-Kodex .....	334
BURROWS, MILLAR, The Meaning of 'šm 'mr in <i>DSH</i> .....	255
CASTELLINO, GEORGE, Psalm xxxii 9 .....	37
DUPONT-SOMMER, A., Contribution à l'exégèse du Manuel de Discipline x 1-8 .....	229
FROST, S. B., Eschatology and Myth .....	70
GALLING, KURT, Die Exilswende in der Sicht des Propheten Sacharja .....	18
GEMSER, B., <i>Be'ēber hajjardēn</i> : In Jordan's Borderland .....	349
GRAY, JOHN, Canaanite Kingship in Theory and Practice ..	193
HOOKE, S. H., The Theory and Practice of Substitution ...	2
KUHL, CURT, Schreibereigentümlichkeiten — Bemerkungen zur Jesajarolle (DSIa) .....	307
KUTSCH, ERNST, Die Wurzel עצר im Hebräischen .....	57
LOEWE, RAPHAEL, Jerome's Treatment of an Anthropopathism	261
MULLO WEIR, CECIL J., Aspects of the Book of Ezekiel ....	97
REIDER, JOSEPH, Etymological Studies in Biblical Hebrew ..	113
ROZELAAR, MARC, The Song of the Sea .....	221
SAUNERON, S., et YOYOTTE, J., Sur la politique palestinienne des rois saïtes .....	131
SNAITH, NORMAN H., Selah .....	43
STOEBE, HANS JOACHIM, Die Bedeutung des Wortes <i>häsād</i> im Alten Testament .....	244
SZYSZMAN, S., A propos du Karaïsme et des textes de la Mer Morte .....	343
WHITLEY, C. F., The Deuteronomic Presentation of the House of Omri .....	137
WILLESEN, FOLKER, The Cultic Situation of Psalm lxxiv .....	289



*Short Notes:*

ACKROYD, PETER R., The Composition of the Song of Deborah	160
ALT, A., Zu den samaritanischen Dekaloginschriften.....	273
CROSS, FRANK M., Jr., Ugaritic <i>db'at</i> and Hebrew Cognates	162
DRIVER, G. R., Three Notes .....	356
DUPONT-SOMMER, A., Encore sur le mot <i>'bwt</i> dans <i>DSH</i> xi 6	276
EISSFELDT, OTTO, Zeilenfüllung .....	87
HONEYMAN, A. M., The Occasion of Joseph's Temptation..	85
IRWIN, WILLIAM A., <i>Hashmal</i> .....	169
KOEHLER, LUDWIG, Syntactica I.....	374
MICHAUD, HENRI, Un passage contesté d'un des rouleaux de la Mer Morte .....	83
MURTONEN, A., The Prophet Amos—a Hepatoscoper? .....	170
NÖTSCHER, F., Heisst <i>kābōd</i> auch „Seele“?.....	358
PLOEG, J. VAN DER, L'immortalité de l'homme d'après les textes de la Mer Morte .....	171
RUBINSTEIN, A., A Finite Verb continued by an Infinite Absolute in Biblical Hebrew .....	362
RUDOLPH, WILHELM, Der Aufbau der Asa-Geschichte (2 Chr. xiv-xvi) .....	367
SAYDON, P. P., The Meaning of the Expression <i>עָצוּר וְעוֹבֵד</i>	371
SCOTT, R. B. Y., Isaiah xxi 1-10; The Inside of a Prophet's Mind	278
SUTCLIFFE, EDMUND F., A Note on Psalm civ 8 .....	177
THEXTON, S. C., A Note on Isaiah xxviii 25 and 28.....	81
TORREY, CHARLES C., The Problem of Ecclesiastes iv 13-16	175
WALLENSTEIN, MEIR, An Unnoticed Euphemism in Isaiah ix 19-20? .....	179
YEIVIN, S., Who was Šō the King of Egypt?.....	164

*Reviews:*

BENTZEN, AAGE, Sverre Aalen, Die Begriffe ‚Licht‘ und ‚Finsternis‘ im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus.....	382
BIČ, MILOŠ, Das alttestamentliche Studium in Polen in den Nachkriegs- jahren .....	181
CAZELLES, H., E. Lemoine, Théorie de l'emphase hébraïque.....	94
P. Michaeli, Dieu a l'image de l'homme.....	189



Sabatino Moscati, L'epigraphia ebraica antica 1935-1950	94
Oudtestamentische Studiën IX .....	378
FURLANI, GIUSEPPE,	
E. Neufeld, The Hittite Laws translated into English and Hebrew with commentary .....	93
LAMBERT, W. G.,	
I. Soisalon-Soininen, Die Textformen der Septuagint-Übersetzung des Richterbuches.....	184
ROBERTS, BLEDDYN J.,	
Solomon Zeitlin, The Zadokite Fragments .....	385
SMITH, SIDNEY,	
Jacques Ryckmans, L'Institution Monarchique en Arabie Méridionale avant l'Islam .....	283
<i>Book Lists</i> .....	96, 191, 288, 386
<i>Indexes:</i>	
General .....	387
Authors Cited .....	392
Biblical Quotations .....	397



## INTRODUCTION

### לשנה טובה תכתב

*A year has now elapsed since the first number of Vetus Testamentum was issued; and at the beginning of a new volume it is fitting both to review progress and to give some indication of the future policy of the journal.*

*The first word must be one of gratitude for the warm welcome accorded to the new venture, and for the ready support and co-operation which have been given from so many different quarters. Without such widespread practical interest and help, progress would have been impossible.*

*The primary aim of the journal is to promote true international co-operation in the study of the Old Testament; and the contents of each issue have been, and will continue to be, representative of the scholarship of different geographical and linguistic areas. It is our hope that in this way Vetus Testamentum will continue to serve with increasing effectiveness as a medium of communication and of collaboration. The study of the Dead Sea Scrolls, which is being carried on intensively in many different centres of learning, is an outstanding example of a field in which much may be gained by speedy interchange of the results of research; and what is conspicuously true there is also true throughout the wide range of Old Testament investigation. So wide is that range today that another function which Vetus Testamentum can fulfil is to keep scholars in different branches of our subject in touch with each other; and it is probably as important to surmount the barriers of specialization as those of language and locality. The sole limit to the extent of interest represented in these pages is that the journal must be true to its name.*

*In spite of the difficulties created today by the scarcity and cost of materials, the present and future issues will be larger than those in the first volume.*

*Plans are already in hand for the international gathering which is to be held in Copenhagen, probably for three full days in the last week in August, 1953. That year is the bicentenary of the publication of ASTRUC's Conjectures and of LOWTH's De Sacra Poesi Hebraeorum Praelectiones Academicae; and in the arrangement of the programme it will be appropriate to give particular thought to Pentateuchal criticism and to the problems of Hebrew metre. The interest already aroused by Vetus Testamentum augurs well for the success of that meeting.*

G. W. ANDERSON,      AAGE BENTZEN,      P. A. H. DE BOER,  
MILLAR BURROWS,      HENRI CAZELLES,      MARTIN NOTH.



# THE THEORY AND PRACTICE OF SUBSTITUTION

BY

S. H. HOOKE

London

The reason for the choice of this particular element of ancient religious practice for discussion is that it provides an instructive example of that process of transformation of images which is such a striking characteristic of the development of Hebrew religion. We can trace the ritual of substitution from its roots in the great complex of Babylonian and Assyrian religion, through its early Hebrew forms, up to the profound spiritual conceptions which underlie the prophetic picture of the Suffering Servant. Nor is such an enquiry a mere matter of antiquarian interest. In his book *Revelation and the Modern World*, Father Lionel THORNTON has said, "Since every image has its place in the revelation, *nothing is left behind* in the passage of thought" (p. 257), and again, "Accordingly, whereas scriptural images are employed selectively both by the inspired authors and by their successors in traditional exegesis, in accordance with the pressure of circumstances, yet in the passage of thought nothing in the form of revelation becomes permanently irrelevant."

When we come to examine the early forms of this ritual and its relation to the larger complex of which it is a part, we recognize that certain fundamental apprehensions and intuitions underlie the ritual activities carried out by the community or by representative persons on behalf of the community. In these are expressed by means of images various ways of apprehending the relation between man and that to which he gives the name of God, a name which, at this stage, is simply a convenient term covering all kinds of manifestations of life and power which man seeks to control, appease, or with which he desires to enter into some kind of satisfactory relation. The difficulty with which some of these ritual practices were eradicated or transformed, in spite of the long-continued prophetic protest, might well be taken as an indication that they represented some profound if unconscious and mistakenly expressed sense of

condescending  
view of author

man's place in the Universe. The late Principal WHEELER ROBINSON has said, "When we wish to evaluate some ancient conception we do well to consider what those who held it were seeking to express, besides the degree of accuracy to which their explanation of it could attain." (*Inspiration and Revelation in the O.T.*, p. 191).

It is noteworthy that in the one great New Testament Apocalyptic book all the vital images characteristic of this stage of religious development—creation, kingship, the sacrificial victim, the dragon-combat, the sacred marriage—appear transformed, glorious and eternal.

Underlying the various forms which the practice of substitution assumes in early Semitic religion is the principle of exchange, and this again rests upon certain characteristic Semitic forms of thought. First, there is the belief in the psychical nature of inanimate objects, a conception which is expressed by H. FRANKFORT<sup>1)</sup> in the suggestion that in this early stage of thought there exists an 'I and Thou' relation between man and the material objects of his environment; or in WHEELER ROBINSON's words, "the material objects of Nature were conceived as having a psychical life of their own, making them capable on occasion of more special manifestations of life" (*op. cit.*, p. 12f.). Second, there is the assumption that the part may stand for the whole, a conception which plays a large part in exorcism rituals, or in their reverse in the various practices of witchcraft. Thirdly, there is the idea of representation or equivalence, that is to say, the idea that an image of clay, wood or other material may represent or take the place of a person in certain situations; the same conception includes the use of animals in substitution rituals. Lastly, there is the very important conception of corporate personality which plays a large part in some of the later developments of the theory and practice of substitution.

We shall turn now to examine the situations which, in early Semitic religion, seemed to demand some form of substitution; then the forms which the substitute might assume; and thirdly, the consequences of the ritual, that which it sought to effect.

The most spectacular form of substitution, of which we know a good deal from the state correspondence of the Assyrian kings, is the *šar-puḫi*, the substitute-king. With regard to this form of substitution FRANKFORT, in his book *Kingship and the Gods* (p. 262), has said, "When the threat of danger assumed unusual proportions,

author's bias

<sup>1)</sup> H. FRANKFORT, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, p. 6.



a substitute was installed in the hope that the royal person might be saved." The kind of threat depicted in the above-mentioned correspondence is usually when the omens are interpreted by the priests as unfavourable to the king; one of the most threatening situations was caused by an eclipse, though certain conjunctions of the heavenly bodies might also portend danger to the person of the king. The form of ritual practised in such a situation was the selection by the priests of a substitute-king who might be a noble or a commoner. This person was invested with the royal insignia and authority, and was required to fulfil all the religious duties of the king, exposing himself to the supernatural dangers which threatened the king at this critical time. The substitute exercised his functions for a period of a hundred days, during which time the king and the royal princes, who were also involved in the danger, were confined to the palace. The texts show that the priests expected that during this period the substitute would die. The usual form *ula ana šimte lillik* or *ittalak*, has been interpreted to mean that the substitute would be ritually killed, either during or at the end of the prescribed period, but Labat, in a recent article in RA <sup>1)</sup>, has shown conclusively that in Accadian the formula has always the meaning 'to die a natural death'. Hence, while the priests expected, and probably hoped that the substitute would 'meet his destiny', i.e., die a natural death, yet it was possible that he might fulfil his term safely, and, having served his purpose as a potential lightning-conductor, might return to private life, in which case his subsequent death would have no apotropaic value.

In addition to the method above described of meeting the threatened danger, the texts show that a substitute might be provided without, or in addition to, the selection of a regular *šar puhi*. In the much-discussed letter of Mar-Ishtar (ABL 437), the passage occurs: "Damqi and the lady of the palace have duly died as substitutes of the king (*dinani ša šarri*) and as a ransom (*pidišumu*) for Šamaš-šum-mukin." The situation revealed by the letter seems to be that at a dangerous period of an eclipse the son of the governor of Accad died unexpectedly. The astrologers seized upon the occurrence as a fulfilment of the death presaged by the eclipse, and assured the king that Damqi had 'met his destiny' as a substitute and ransom for the king and his eldest son. The funeral rites which the letter goes on to describe are of a royal character. The use of the word

<sup>1)</sup> R.A. Vol. XL, nos. 3-4, pp. 131 f.



*pidu* in this connection is of special interest in view of the Hebrew use of *padah* and its derivatives. Here we may illustrate our theme by a couple of illustrations from modern primitive ritual:

"During the purification ceremonies . . . the young king was present as a prince. One of his younger brothers was deceived by the chiefs into believing that he was the chosen king. Clad in royal robes, he was placed on the throne, where the death of the preceding king was formally announced to him. The real king and the chiefs handed over gifts and gave assurances of their respect. This boy-king was always chosen and killed during the ceremonies in order that death might be deceived and the real king secured from any evil that might attach itself to him during the rites or that might not be completely removed by the purification." I. TORSTAM, *The King of Ganda: Studies in the Institutions of Sacral Kingship in Africa*, p. 74f.

"When I was head of a subdivision on the Upper Volta, I went on a tour in the first months of my stay, and landed unexpectedly in a distant village, little visited. The Chief gave me a good reception. I came back there two years later, at the end of my tour, and had a still better reception. The Chief, however, did not seem to be the same man. I had before me an old man, whereas it was a young man who had received me the first time, and I recognized him, standing behind the old man. I asked the two of them why the chieftainship of the village had passed from the one to the other without my being told of it. The old man said to me: 'He whom you see behind me was in front of me', and he explained, 'It is I who am the Chief today as the other time, and in front of this man, as behind him. But two years ago we did not know you, and he showed himself in my place.' The author goes on to explain the existence of *straw*-chiefs, as they are called, whose function is to protect the person of the real chief from any affront or injury to his dignity." R. DELAVIGNETTE, *Freedom and Authority in French West Africa*, p. 71.

But the substitution-ritual was not confined to royal persons. In the everyday life of the Assyrian or Babylonian any form of sickness was regarded as due to supernatural causes, to the hostility of the underworld powers, and especially to the activities of evil spirits and ghosts. In the valuable collection of exorcism-texts contained in EBELING's *Tod und Leben* we find numerous examples of the way in which the ritual of substitution might be used to deliver a sufferer

from ills caused by the attacks of evil spirits or ghosts. The term *puḥi amēli*, substitute for a man, occurs frequently. The substitute might take various forms. In a number of texts it is the clay image of the patient for whom the ritual is performed, or even an image of the ghost (*šalam eḫimmi*) which is troubling the patient; in other cases the substitute is an animal, generally a kid or a lamb; the hair and nails of the patient may be used as his substitute, and there are examples of the use of inanimate objects, such as a staff or a small tree. The general character of such rituals may best be seen by an example. Here is a translation of KAR 245 as given in EBELING, *Tod und Leben*:

“As a substitute for the man (*puḥi amēli*) for Ereškigal at sunset should the sick man an unmated kid in the bed with him place.  
 Before nightfall, while it is still light, you should rise, bow yourself. . . . the sick man should take the kid to his bosom. Into the house, where there is enmity, you should enter, the sick man and the kid  
 you should throw down on the earth, the throat of the sick man you should strike with a dagger of Tamarisk-wood, the throat of the kid you should cut with a copper dagger. The insides of the dead kid you should wash with water and rub with oil,  
 with incense you should fill its inwards, clothe it, put shoes on it, paint its eyes with kohl, pour good oil on its head, the head-band from the head of the sick man you should remove, and bind it on the head of the kid. You should treat it as a dead person and mourn for it. The sick man should get up  
 and go out through the door. The *mašmašu* should the incantation “When the stroke of the god has struck”, repeat three times; the sick man should remove his . . . and give it to the *mašmašu*,  
 then the *mašmašu* should raise the cry for the sick man, “He has gone to his fate”,  
 he should say, he should make the lament, three times you should make the funeral offering to Ereškigal . . . place a pot of barley-beer,  
 give praise and honour, water, beer, parched corn, milk, honey, cream, oil, you should pour out,  
 you should bring a funeral offering to your family ghost, to the kid you should bring a funeral offering, the incantation, “The great brother is his brother” before Ereškigal you should recite,  
 you should treat the kid as a living person, you should bury it,

.... to Ereškigal, to the ghost of his family you should pour out grain,  
 .... you should make the funeral-lament, you should bring the funeral offering.  
 The sick man will recover ...." (lit. return.)

The general outline of the ritual is clear. The sick man first identifies himself with the kid which is said to be a substitute for the man (*puhi amēli*) for the underworld goddess Ereškigal. Then the priest strikes the sick man on the throat with a wooden dagger and cuts the throat of his substitute with a copper dagger. Then the substitute is treated in every respect as the corpse of the sick man; is embalmed, adorned, dressed and shod; the sick man's head-band is fastened round its head, and the death-cry is raised. The kid is buried, and funeral offerings are brought to it in the guise of the family ghost. The final incantation is interesting, taken in connection with K. 2001, another exorcism text in EBELING's collection; it suggests the possibility that the object of the substitution was to effect an identification of the patient with Tammuz. In the above-mentioned text, the priest is instructed to strike the patient seven times with a seven-knotted reed; the ritual then continues, "as soon as you have struck him, he has changed himself (*ramanšu ušpil*), and you should speak thus, 'May Ištar thy beloved go at thy side.'" It is clear from various references that the animal substitutes, as well as other forms of substitute, may be regarded as symbolic of various divine figures, Tammuz, Ištar, and others. In the Tammuz liturgies the cedar, male and female, repeatedly appears as the symbol of Tammuz and Ištar respectively.

Another point that calls for note in connection with these substitution-rituals is that we frequently hear of the substitute-animals or objects being taken into the desert, or thrown into the river, both being symbols of the underworld.

It would take too long to pursue the subject of substitution in all its various forms in Assyrian and Babylonian religion, but before passing on to the forms of substitution in Hebrew religion we may sum up the results of our enquiry under the three heads mentioned above.

First, with regard to the kind of situation which called for the ritual of substitution. WHEELER ROBINSON has said, "Outside the world of life and light there was another world of death and darkness" and it was the constant threat of invasion by this world of death



and darkness, of de cease, disaster, and death, of demons and ghosts, that demanded the substitution of some symbolic form, animate or inanimate, for the threatened king or commoner.

Secondly, the forms of substitute were numerous. Animal forms might be bull, kid, lamb, pig, rat, and in the highest form of substitute for the king, a human being, a man, noble or commoner. Inanimate objects might be the hair, nails, or articles of apparel belonging to the threatened person; we also find the clay image of the patient or of the unquiet ghost used as a substitute; a staff decked with red wool, and a cedar tree, no doubt a small one, cut from the forest, occur in some rituals.

Thirdly, the main object of the ritual was, of course, the averting of the danger, the removal of the threat, and the recovery of the patient. But various conceptions of the way in which the substitution worked may be discerned. In the case of the *šar puhi* it would appear that the gods were willing to accept a person who had been fully invested with the powers and attributes of kingship as a substitute for the king. In the case of the *puhi amēli* some kind of exchange of personality seems to have been effected, and it is possible that the sick man was thought to have become identified in the ritual with the dying and rising god and thus to have been delivered from the attack of the demon or ghost which had caused his disease. But there is also the possibility that the underworld powers might be deceived into accepting the substitute for the human object of their attack.

When we turn to the practice of substitution in the Old Testament our first problem is to distinguish the traces of earlier conceptions and practices as they have survived in the midst of the transformation of the meaning and use of all ritual brought about in Hebrew religion by the prophetic exposition of the character of God and Israel's relation to him.

We may turn our attention first to the ritual of the scape-goat, as laid down in Lev. xvi. Of this ritual BUCHANAN GRAY has said, "We must distinguish between the fundamental ritual element and the particular associations with which it appears. The one is certainly ancient enough, not to say primitive; the other of less certain age and probably enough late" (*Sacrifice in the O.T.*, pp. 313 ff.). The 'primitive' features in the ritual may be defined as the selection of a goat to serve as the substitute for the corporate personality of Israel, the binding of a fillet of crimson wool about its horns—a detail not found in Leviticus, but preserved in *Yoma*, and the sending

away of the goat into the wilderness, for Azazel. Both in Babylonian and early Hebrew thought the desert was the abode of demons; in the exorcism texts the river and the desert are both symbols of the underworld. Another link with Babylonian ritual practice is the crimson wool, a feature which occurs in the similar substitution-ritual for the leper in Lev. xiv. In one exorcism text the staff which is used as a substitution object is decked with crimson wool. On this ritual PEDERSEN remarks, "The special removal of the sin of the people by transferring it to an animal which is turned out into the wilderness, again shows how much of their cult ceremonial the Israelites had learned from foreigners. Assyro-Babylonian exorcism was based on such methods, and both the Babylonians and the Hittites had rites reminiscent of the Israelitish ritual."<sup>1</sup>) In connection with this statement it may be remarked that in the recently published Hittite ritual of Tunnawi (p. 74) a distinction occurs between the respective efficacy of the living substitute and clay figures used for this purpose.

It may be suggested that in these two rituals of the scape-goat and the leper we can perceive the process of fusion at work whereby the earlier non-moral conception of substitution is combined with later prophetic conceptions of the relation between Jahveh and Israel. In both rituals there are two substitutes, in the Yoma ritual two goats, and in the leper ritual two birds. In the former one goat is for Jahveh and one for Azazel, the goat for Jahveh being also for the people (v. 15). The people's goat is killed and its blood sprinkled in the most holy place to cleanse it from the uncleannesses of the children of Israel. But, while in the Levitical form of the ritual the goat for Azazel is also associated with the sin of the people, the fact that it is devoted to the demon would seem to show that behind the moralized form of the ritual there lies an earlier, non-moral, stage in which the goat as the substitute for the corporate personality of Israel went away into the underworld and thus averted the threat of evil from demonic powers, just as in the Babylonian ritual the kid was *puhi amēli* for Ereškigal. It is not unreasonable to see in the leper ritual the same significance of the second bird which is released after the purification is effected. No explanation is offered for the presence of the cedar, the scarlet, and the hyssop in the ritual, nor are we told what was done with them after the release of the second bird, but the close parallel with a similar use of

<sup>1</sup>) PEDERSEN, *Israel*, III—IV, p. 454.

cedar and scarlet in an exorcism text, where these objects are also devoted symbolically to the underworld together with the substitute, suggests that these elements in the Hebrew ritual are survivals whose original meaning has been lost.

A second form of substitution of a somewhat different kind, also suggesting traces of earlier conceptions, may be found in the use of the staff and the mantle to represent the person of prophet or king. For the former we have the story of Elisha sending Gehazi with his staff with instructions to lay it on the body of the dead child<sup>1</sup>); for the latter, David's remorse at having mutilated Saul's mantle a remorse which was caused by his sense that he had violated the person of the king<sup>2</sup>). The substitution of the royal mantle for the person of the king is frequently mentioned in the correspondence of the Assyrian kings.

A third example of substitution, where the part stands for the whole, involving also the principle of the psychical character of inanimate objects, is seen in the use of the hair and the nails to represent the person, a use which is of frequent occurrence in the exorcism texts. In Ezekiel v, the prophet as the representative of Israel is told to cut off his hair and divide it into three parts; the symbolic actions which he is told to perform upon each third of his severed hair constitute the active curse which will come upon his people; the hair represents the people.

One more example of the survival in Hebrew religion of an earlier conception of substitution may be offered, although the interpretation of the ritual here suggested is not that usually accepted. It is the ritual described in Deut. xxi, 1-9 and is intended to deal with the case of the discovery in the open field of the body of a slain man whose slayer is not known. One of the commonest causes of fear among the Babylonians was the visitation of an *etimmu*, or ghost, especially the ghost of one for whom the proper rituals of the dead had not been performed. Exorcism texts dealing with the threat from ghosts are numerous, and there are features in the Deuteronomic ritual which recall certain common features in Babylonian exorcism texts. For the heifer **לֹא עֵבֶד בָּהּ**, we have the parallel of the unmated kid, *uniga la pitita*; the breaking of the heifer's neck corresponds to the cutting of the kid's throat; the flowing stream and the desert nature of the place where the ritual is performed

<sup>1</sup>) 2 Kings iv 29.

<sup>2</sup>) 1 Sam. xxiv 5.



are underworld symbols in Babylonian usage. Hence I venture to suggest that originally the heifer was a true substitute for the corporate personality of the community, devoted to the underworld to avert the threat of evil from a dangerous, unhouselled, ghost let loose upon an innocent community. In its later transformation it has become a recognition of Jahveh's attitude towards unavenged slaying. The relation of Israel to Jahveh has become the determinant factor in the intention or the ancient ritual.

Passing from these traces of an earlier, non-moral, conception of substitution, we may take for discussion the curious case of substitution which is found in Num. iii. Here Jahveh is represented as announcing to Moses that he will accept the tribe of Levi as a collective substitute for all the firstborn of the children of Israel. The substitution is still thought of in such a materialistic way that since it is found that the number of the firstborn males of Israel exceeds that of the Levites, the excess must be ransomed by a money payment. This transaction is bound up with the very ancient practice, probably Canaanite or even pre-Canaanite, of the sacrifice of the firstborn, human or animal. Whatever the origin of the practice, the earliest Hebrew codes show that the dominant conception of Israel's relation to Jahveh has begun to colour and transform the ancient practices. This relation had been established in the historic act of the redemption from Egypt, and Jahveh's right to the firstborn rested upon this act. The custom of redeeming the firstborn was a compromise between the old *ad hoc* practice of substitution as a means of averting a threatened supernatural danger on the one hand, and the recognition of Israel's peculiar relation to Jahveh and his consequent right to the firstborn on the other. But in the development of the Hebrew sacrificial system a new factor emerged, the priestly class and their interests. The particular case of substitution now under consideration was probably a legal fiction intended to bring together the assertion of Jahveh's right to the firstborn and the claim of the priesthood to maintenance. Substitution is transformed into a temple tax. But it also foreshadows the morally important conception of the mediatorial function of the priesthood, a conception which appears in the narrative in Numbers xvi 48 where Aaron stands between the living and the dead and makes 'atonement' (יִכָּפֵר) for the people; the same conception is seen in Exod. xxxii 30-33, after the episode of the golden calf, where

Moses offers himself as an atonement for the people. It is noteworthy however, that Moses' offer is met by Jahveh's assertion of individual responsibility, "Whosoever hath sinned against me, him will I blot out of my book."

The conception of corporate substitution, a whole class of persons acting as a permanent substitute, a ransom (פְּדִיּוֹן) in respect of Jahveh's rights over Israel, raised problems which exercised the minds of the seventh century prophets with their growing sense of the direct and unmediated relation between Jahveh and the individual Israelite, but before we turn to the development which the idea of substitution undergoes in their treatment of this relation, something must be said about the nature of the transformation so far effected. It may be said that a mechanical conception of substitution has given place to a moral one. While the whole sacrificial system in the hands of the priesthood continued to provide both for the community and the individual a means of dealing with the sin which impaired the relation between Jahveh and his people, we find frequent expressions of a feeling that, in the words of a New Testament writer, "It is impossible for the blood of bulls and goats to take away sins" (Heb. x 4). It is perhaps not too fanciful to suggest that a dim sense persisted of a divine quality in these sacrificial victims; in earlier times as we have already seen, the bull, the goat, the lamb, the dove, were divine symbols, and as the sense grew that ransom and atonement involved cost, and that man had nothing of sufficient value to offer, we find in the later prophets the assertion that it is Jahveh who will himself pay the ransom and bear the cost. But here we are anticipating.

A foreshadowing of the moral element in the conception of the substitute appears in the function of the Levites previously mentioned. It is suggested (Deut. xxxiii 9-10) that a moral reason underlay the choice of Levi as a permanent substitute for Israel. Levi had taken the side of Jahveh in the time of crisis at the cost of renunciation of all personal ties. The substitute represents both sides of the relationship; he is identified with Jahveh's character and purposes on the one hand, while he is bound up with the history and fortunes of the people on the other. This mediatorial element in the conception of the substitute become strikingly apparent in Ezekiel iv. There the prophet as the divine representative is instructed by Jahveh to perform a symbolic act of the highest import. As the

representative of the people he is to lie on his left side for 390 days and bear the sins of Israel, and on his right side for another forty days bearing the sins of Judah. During this period he is to share the experiences of the siege, rationing his food and water and undergoing the various hardships which were the consequences of the people's sins. While it seems clear that these experiences and symbolic actions of the prophet have a vicarious character, and that he is in a certain sense a substitute, yet what is missing from the picture is any indication that the prophet's substitutionary activity effects deliverance or redemption for the people. His function seems to be that of a witness, a demonstration to Israel by things which he suffers for their sins that Jahveh will without delay bring these same sufferings upon them. They say, "The vision that he seeth is for many days to come, and he prophesieth of times that are far off." But the prophet, in the urgency of his own suffering for them, testifies, "Thus saith the Lord, There shall none of my words be deferred any more." So, by the beginning of the 6th century, the conception of the substitute has so far increased in depth as to require that he shall be identified both with Israel in their sins and sufferings and with Jahveh in what his holiness has caused him to suffer on account of their sins. Forgiveness glimmers in the future (Ezek. xvi 63), but its connection with the sufferings of the substitute is not yet made clear. Before we come to the culminating point of the development which we have been endeavouring to trace, there are two passages to be considered which show that after the exile the problem of substitution was exercising the minds of religious thinkers very deeply.

The first is the difficult passage in Ps. xlix 7-9, part of a poetic *mašal* belonging clearly to the Wisdom literature. Accepting the emendations of אֶ for אָ, יִפְדֶּה for יִפְדֶּה, and נִפְשׁוֹ for נִפְשָׁם: it may be read:

"But no man may redeem himself, nor give to God his ransom-price;  
Costly is the ransom (יִפְדִּי) of his soul, that it should go on existing  
for ever,  
that he should live on still, and never see the Pit."

The general meaning is clear, even if the parenthetic clause is difficult to restore. The sage says that, speaking on the human level, there is no ransom for a soul or life; no wealth can pay the price. It is almost literally the counterpart of our Lord's words in Mt. xvi 26, "τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;



What shall a man give as an exchange for his life?" We have already seen that the thought of ancient times conceived of the possibility of a *puhu*, human or animal, acting as a פְּדִיּוֹן, or ransom, for a man's life, and that the conception persisted through the various stages of development of Hebrew religion. Here the final conclusion of wisdom, considering realistically the limitations of human activity, is that it lies beyond the power of man to provide a ransom for his life. The question of what God can do in this respect is not raised here. Though the poet recognizes that God can do it in v. 16.

The other passage is in Job xxxiii 22-24, "When his soul has drawn near to the Pit, and his life to the dead (reading לְמוֹ מֵתִים for לְמִמֵּיתִים); if there be over him (i.e., standing over his sick-bed) a messenger (i.e., from J.), an interpreter, one of thousands, to declare to man his right course of action, (i.e., towards J.); one who will be gracious to him and say, Redeem him (reading פְּדֵהוּ for פְּדֻעָהוּ) from going down into the Pit, I have found the ransom-price (possibly inserting נַפְשׁוֹ, of his soul). It is perhaps permissible to suppose that the author of this had the utterance of the sage in mind; the contrast between Ps. xlix 19, "never more will he see the light", and Job xxxiii 28, "my life shall behold the light", seems almost deliberate. The situation depicted is that of a man at the point of death, lying on his sick-bed. The poet asks what hope there is for him and answers, 'What is impossible with man is possible with God'. He sees the divine messenger standing over the sick-bed, just as we may see on exorcism tablets the Babylonian priest standing over the sick-bed; the messenger is an interpreter, one among those "thousands" who "at his bidding stand;" his business is to show the patient the cause of his sickness, where he has gone wrong; then follows the announcement, "I have found the ransom-price." The poet goes on to describe the sick man's recovery, his songs of thankful praise, and concludes with the significant statement, "Lo, all these things God does twice and even three times with a man." This passage brings us near the end of our search. It is a clear recognition that God can do what man cannot do, he can provide a ransom, a substitute, he can pay the price. The whole thing has been lifted completely onto the moral plane; the

cause of disease has been connected with sin, and the first step in the divine dealing with the situation is the ἔλεγχος, the showing to man how he may get right with God. But something still remains to be shown. We have still to look for the revelation of how the divine activity announced in the passage from Job would manifest itself, and this brings us to the climax of the whole development of the idea of substitution, namely the figure of the Suffering Servant. So many eminent scholars have discussed the problems of the Servant passages of Deutero-Isaiah, that it would be a work of supererogation on my part to attempt a fresh discussion of them. All I wish to do here is to emphasize the relation of the substitutionary work of the Servant to the development of the idea and practice of substitution which we have been endeavouring to trace out. But before doing this, I wish to deal briefly with one point which I have intentionally passed by. In discussing the evidence of the Babylonian texts I did not include among the examples of the practice of substitution drawn from those sources the rôle of the king at the New Year Festival in Babylon. While it is clear that the king performed certain ritual acts during the festival as the representative of the people, notably his humiliation and confession, and again, that he performed other ritual acts as the representative of Marduk or Asshur, as the case might be, yet I am not sure that any of these activities were, in the true sense, substitutionary. I cannot, at least at present, feel that the king in the rituals of the Akitu festival was a substitute for the people in the sense that the *šar puhi* was a substitute for the king in certain critical situations. The three ideas of representation, substitution, and sacrifice are very closely connected, yet they are not equivalent. For instance, we find that in the *puhi amēli* ritual already discussed the offerings made to Ereškigal are distinct from the kid which is devoted to her as the substitute for the sick man. This is why I have not included the figure of the king as a substitute, an element in the conception of the Servant which has been so strongly stressed by ENGNELL in his monograph on the Ebed-Jahveh Songs and the Suffering Servant,

The particular view taken of the figure of the Servant does not affect the validity of the points which I wish to emphasize, save in so far as the question may be involved of some prophetic experience underlying the description of the figure and function of the Servant. First of all we have the emphasis laid on the divine initiative, an initiative of which the Servant is fully conscious,

"Jahveh called me from the womb, from the bowels of my mother he made mention of my name", words which recall Jeremiah's similar expression of his sense of the divine mission. Secondly, by this experience of the divine choice he is marked out as Jahveh's agent and representative, his function is to carry out the will of Jahveh. Thirdly, he is seen as voluntarily offering himself, "Truly he gave himself as a guilt offering." Fourthly, he carries the experience of Ezekiel, the bearing of Israel's sins, to the ultimate limit of death and descent into the underworld. Fifthly, we have the declaration put into the mouth of those for whom this divine activity of substitution has been wrought, "The chastisement leading to our welfare was upon him, and by means of his stripes there is healing for us." Finally, whether in figure or reality, the poet prophet sees in resurrection and return to light Jahveh's acceptance of the Servant's substitutionary work and the pledge of his success.

We may consider here the nature of the transformation which has taken place. Instead of the vague, though none the less very real, fear of threatened evil or disaster from hostile gods or underworld powers, demanding the protection afforded by the substitute, we have a situation which has been brought about by sin; not some unwitting breach of a taboo or failure to fulfil some ritual detail, but a breach of the relationship between Israel and Jahveh, a burden of guilt, and an ever-present sense of wrath impending. The situation is the more desperate for the realization that sacrifice will not avail, and that man cannot provide the substitute or the ransom.

Then instead of the mechanical selection of the substitute by the religious authorities, we have the divine initiative, Jahveh himself chooses the substitute. Instead of the passive role of the selected substitute, waiting for an unknown fate, we are shown a substitute voluntarily offering himself, fully conscious both of Jahveh's righteous requirements and of Israel's need.

Lastly, instead of the uncertainty which must always have shrouded the effect of the substitution-ritual, we are shown the triumph of the divinely provided substitute; everything has been lifted to the moral plane: sin is removed, Jahveh's holiness vindicated, and the Servant-substitute emerges from the dark destiny which he has willingly gone to meet, into the light of glory.

Thus the transformation of images is carried as far as it could be carried until the coming of the only perfect Servant, The Son, in whom all the images reached their complete transformation and fulfilment.



Finally a word may be said about the echoes in the Servant Songs of the circle of ideas connected with the Tammuz rites so strongly emphasized by ENGNELL in his monograph already referred to. NORTH, in his remarks on the mythological interpretation of the Servant Songs, has said that "the Servant is a soteriological figure, while nature gods of the Tammuz variety are not."<sup>1</sup>) I should like to qualify this by pointing out that in the substitution rituals from the Babylonian texts the kid is a symbol of Tammuz, and the intention of the ritual would clearly seem to be that the sufferer, by identifying himself with Tammuz is delivered from the evil power which threatens him with death; Tammuz in symbol is his substitute, Tammuz is slain and goes into the underworld instead of him, while he goes free. This is soteriological thinking. While I agree with NORTH that the nature gods are not saviour gods in the true sense, yet I would urge that this primitive sense of the need of salvation, even if only on the material plane, laid hold of the myth of the passion and death of these gods and gave it in the substitution rituals a soteriological intention, so creating a pattern of images which passed into early Hebrew religion and underwent those transformations which we have tried to trace out. We are not committing ourselves to a mythological interpretation of the Servant Songs in recognizing that the Tammuz imagery and phraseology which ENGNELL finds in the Songs is being gathered up and transformed into spiritual terms in the great substitute figure of the Ebed-Jahveh. So we find, in the words with which this paper began, that "since every image has its place in the revelation, *nothing is left behind* in the passage of thought."

<sup>1</sup>) C. R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, p. 201.

# DIE EXILSWENDE IN DER SICHT DES PROPHETEN SACHARJA

VON

KURT GALLING

Mainz

## I

Es ist mit dem Folgenden nicht beabsichtigt, der ausgedehnten Literatur zu den Nachtgesichten des Propheten Sacharja <sup>1)</sup> erneut eine durchgängige Exegese der in Frage stehenden Texte hinzuzufügen, vielmehr konzentrieren wir uns ausschliesslich auf die historischen Hintergründe der Visionen und der ihnen eingefügten bzw. angehängten Sprüche. Dafür kann das in i 7 genannte Datum (24. Tag des 11. Monats im Jahre II des Darius, d.h. Februar 519 v. Chr.) nicht als Ausgangspunkt dienen. Es ist deswegen nicht möglich, hier einzusetzen, weil der Text in i 7 „Am 24. Tage ... erging das Wort Jahwes an Sacharja...“, in i 8 „ich sah (in dieser Nacht) ...“ keine unmittelbare Fortsetzung erfährt, man vielmehr als Fortführung etwas vi 10 Entsprechendes erwarten würde. K. ELLIGER mag recht haben, wenn er die Vermutung ausspricht, dass der originale Anfang der Vision „Reiter“ <sup>2)</sup> weggebrochen und vom Hauptredaktor durch i 7 (mit Datum) ersetzt worden ist. Grundsätzlich wird man A. JEPSEN zustimmen, wenn er sagt: „Es ist richtiger, sich von der chronologischen Angabe in i 7 ganz freizumachen und den Nachtgesichten selbst die Situation zu ent-

---

<sup>1)</sup> Unter der neueren Sacharja-Litteratur, die wir im Aufsatz nur mit dem Namen des Autors anführen, sind mit Vorrang zu nennen: J. W. ROTHSTEIN, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, 1911; H. G. MITCHELL, *Comm. on Zechariah*, 1912; E. SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch*<sup>2</sup>, 1930; Fr. HORST, *Die Zwölf kleinen Propheten*, 1938; A. JEPSEN, *Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch*, III, ZAW 61, 1945/8; K. ELLIGER, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, II, 1950; L. G. RIGNELL, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, 1950.

<sup>2)</sup> Da die Anordnung der Visionen vom Propheten erst nachträglich vollzogen wurde, vermeidet man besser die *Zählung* der Nachtgesichte. Wir bezeichnen sie nach einem kennzeichnenden Stichwort.

nehmen, in der sie empfangen sind." Konsequenterweise muss es dann auch offenbleiben, ob man von der sekundären Komposition aus auf eine Nacht für alle Visionen schliessen darf. Für die Interpretation ist es jedenfalls das Gebotene, jede Vision selbständig zu nehmen. Vorweg sei bemerkt, dass wir mit anderen die Entsühnung des Hohenpriesters (iii 1-10) nicht zur ursprünglichen Reihe der Nachtgesichte rechnen und deshalb nur beiläufig heranziehen.

Sacharja war ein Glied der mit Serubbabel aus dem Exil gekommenen Gola. Das bedeutet, dass er die Exilswende leiblich miterlebt hat, und berechtigt auch nach einem Widerhall dieses Ereignisses in seinen Gesichtern bzw. Worten zu suchen. Wir wählen einen den Sachverhalt klar herausstellenden Spruch (ii 10 f.) als Einsatz:

Ho, Ho, fliehet aus Nordland — Raunung Jahwes,

Ho, gen Zion rettet euch, die ihr wohnt bei der Tochter Babel! <sup>1)</sup>

Wie der Parallelismus zeigt, ist unter dem Nordland Babylonien zu verstehen. Der Aufruf ergeht also an die Gola in Babylonien, nach Jerusalem zu flüchten und den bisherigen Aufenthaltsort im Bereich von Babel aufzugeben. Parallelen zu solchem Aufruf finden sich bei Deuteroseaia (xlviii 20) und Pseudo-Jeremia (I 8, 28, li 6, 50) <sup>2)</sup>. Nach der vorherrschenden Meinung haben wir es bei Sacharja mit einem Aufruf zu tun, den der seit Jahren (!) in Jerusalem befindliche Prophet an die s.Zt. beim Hauptschub nicht mitgekommenen Juden im fernen Babylonien richtet. Er rate, so sagt man, diesen Juden deshalb zu einer Flucht, weil die einst wohlwollende persische Regierung im derzeitigen Augenblick einer legalen Abwanderung bzw. Heimkehr ablehnend gegenüber stehe (K. ELLIGER). Gegen diese Auslegung spricht, dass — etwa zu derselben Zeit — (nach vi 9f) eine Gruppe von Rückwanderern in Jerusalem eingetroffen ist und Gaben aus Babylon mitgebracht hat. Auch, dass im Jahre IV des Darius eine „babylonische“ Gesandtschaft wegen der Fastenfrage nach Jerusalem kommt, widerrät es, in jenen Jahren eine judenfeindliche Haltung der Perser in Babili anzusetzen. Bezieht man schliesslich, wie es zumeist geschieht, den Hinweis in vi 15 „und die Fernen werden kommen und am Tempel Jahwes bauen“ ostentativ auf eine sekundäre Golagruppe, so verschöbe sich u.E. der Akzent der prophetischen Botschaft in ganz erheblicher Weise.

<sup>1)</sup> ii 10b ist sekundär.

<sup>2)</sup> Vgl. des Näheren K. GALLING, *Von Naboned zu Darius, Studien zur chaldäischen und persischen Geschichte*, BBLAK 69 (1951).



Statuiert man bei (Haggai und) Sacharja (vgl. Esr. v 1f) als das entscheidende Interesse der Propheten dies, die derzeit in Juda und Jerusalem befindlichen Gola zum Tempelbau zu ermuntern, so müsste man nunmehr annehmen, Sacharja resigniere von vornherein (oder mitinnen) und hoffe auf eine Bereitschaft nur noch bei den Nachzüglern. Es ist durchaus logisch, wenn A. JEPSEN vi 15 wie folgt interpretiert: „Was Ihr (die Angeredeten) nicht fertig bringt, das werden die Frommen schaffen, wenn nun Gottes Stunde gekommen ist!“ Aber, so muss man einwenden, wäre es dann nicht gemässer gewesen, wenn der Prophet an die Stelle der Verheissungen der in Juda ansässigen Gola das Gericht angekündigt und sie als diejenigen genannt hätte, die aus dem Lande entfernt werden müssten? Rechnet man dagegen mit der Möglichkeit, dass Sacharja den von ihm an die Gola gerichteten Aufruf zur Flucht aus Babel der Vision „Reiter“ zuordnet, so liesse sich das Wort mit der Heilsankündigung der Vision durchaus verbinden. G. A. SMITH <sup>1)</sup> hat vor Jahren die Meinung geäussert, dass der durch ii 10 eingeleitete Abschnitt ca. 20 Jahre älter sein müsse als die übrigen Weissagungen Sacharjas, weil er von der Rückkehr aus Babel als von etwas noch Bevorstehendem rede und Ereignisse aus der Zeit der Eroberung Babels durch Cyrus widerzuspiegeln scheine. Sowohl was den „Abschnitt“ angeht als die Zahl der zurückliegenden Jahre, können wir G. A. SMITH keine Gefolgschaft leisten, wie noch des Näheren deutlich werden wird, möchten aber vorweg betonen, dass er etwas Richtiges gesehen hat.

Von den Nachtgesichten nehmen wir die Vision „Hörner“ (ii 1-4) voran, weil sie im Thema besonders klar ist. Zu den vier Hörnern wird erklärend gesagt: „Das sind die Hörner, die Juda und Israel <sup>2)</sup> und Jerusalem zerstreut haben“. Und von den vier Schmieden wird gesagt, dass sie das Strafgericht an den Hörnern vollziehen werden <sup>3)</sup>. Das besonders häufig bei Ezechiel begegnende Verbum זרה „zerstreuen“ (Ez v 10, 12, xii 14, xx 23, xxii 15) zielt in den genannten Texten auf das Exil von 598/587. Wie auch immer im Originaltext das Objekt des Zerstreuens bezeichnet wurde, so ist völlig klar, dass hier eine Anspielung auf das Exil vorliegt. Damit aber ist

<sup>1)</sup> G. A. SMITH, *The book of the Twelve Prophets*, 1912, S. 259f (nach L. G. RIGNELL, S. 82, Anm. 2).

<sup>2)</sup> Wird<sup>1)</sup> zumeist gestrichen. Aber vielleicht ist ursprüngliches „Israel“ durch Juda und Jerusalem erläutert worden? Vgl. auch LXX zu ii 4.

<sup>3)</sup> Der Satzsatz ist überlagert, doch ist die Ausrichtung deutlich.

auch das Subjekt des Zerstreuens festgelegt. Die vier Hörner, die die ältere Exegese analog mit Dan. vii interpretierte <sup>1)</sup>, sind Bild für die Herrschaft der *Babylonier*, wobei die Vierzahl sich unschwer aus dem alten Königstitel: „Herr der vier Weltgegenden“ erklärt, wie anderseits das Bild selbst (Horn = Macht) auch dem AT geläufig ist (Deut. xxxiii 17, 2. Kön. xxii 11). Auch bei den vier Schmieden darf nicht an eine sich ablösende Reihe gedacht werden <sup>2)</sup>, es ist vielmehr *die* Gegenmacht, die Jahwe zur Heilswende einsetzt. Dann wären also die Perser mit den Schmieden identisch?! Bedeutet das nun, dass das Zukunft vorausnehmende Gesicht „Hörner“ vor dem Jahre 539 anzusetzen ist, wie G. A. SMITH meinte? Der Schluss wäre nur dann berechtigt, wenn nach der Ansicht Sacharjas das Jahr 539 bzw. 538 tatsächlich die Heilswende herbeiführte. Aber gerade dies ist eine offene Frage. Es verdient Beachtung, dass E. SELLIN <sup>3)</sup> 1896 in einer später aufgegebenen These vorgeschlagen hat, in Sach. ii 1-4 solle man einen Hinweis auf den 522 niedergeworfenen Aufstand des Nidintu-Bel sehen. <sup>4)</sup> „Damals konnte man tatsächlich von einer neuerlichen Niederwerfung Babylons wieder eine Befreiung Exilierter erwarten“. Sollte man nicht in diesem Zitat das Wörtlein „wieder“ streichen? Wenn es 538 — so die übliche Datierung — eine Rückkehr ohne eine vollgültige Entmächtigung Babylons gab, warum hatte man beim Nachschub — so die übliche Interpretation — auf einmal ein so grosses Interesse daran, dass die vier Hörner niedergeworfen würden? Kam es jetzt nicht vielmehr ausschliesslich auf Besprechungen mit der persischen Obrigkeit an, die seit 538 im Regimente sass? Das Nachtgesicht „Hörner“ gewinnt zweifellos eine echte Aktualität erst dann, wenn es um die Rückkehr der Gola und die Bestrafung der die Rückkehr hintertreibenden Babylonier ging. Trennt man die Tempelrestitutionen von 538 (Esr. vi 3-5) von der Rückkehr und setzt die Rückkehr vorläufig einmal auf ein 520/19 näheres Datum <sup>5)</sup> so wäre die Hypothese aufzustellen, dass a) die Vision „Hörner“ im Jahre X kurz vor dieser Rückkehr liegt und b) zuerst im Exil von dem später mit der Gola heimkehrenden Propheten geschaut wurde.

<sup>1)</sup> L. G. RIGNELL, S. 61f.

<sup>2)</sup> C. H. H. WRIGHT, *Zechariah and his prophecies*, 1879, S. 33.

<sup>3)</sup> E. SELLIN, *Studien*, II 1896. S. 75.

<sup>4)</sup> E. SELLIN gibt 521 an, doch muss das Datum auf 522 gesetzt werden; vgl. W. HINZ, *Das erste Jahr des Grosskönigs Darius*, ZDMG 1938, S. 136ff.

<sup>5)</sup> Vgl. dazu die auf S. 19 in Anm. 2 genannten Studien von K. GALLING.

Bei der (nochmaligen oder erstmaligen?) öffentlichen Verkündigung des Nachtgesichtes fügt Sarchaja — in Jerusalem! — eine Epexegeze (ii 10-13) hinzu. Er wiederholt den Aufruf zur Flucht (ii 10 f.) und schliesst daran (ii 12 f.) ein aus der eschatologischen Tradition stammendes Gotteswort von der Knechtung der Zwingherren (vgl. Jes. xiv 2) und einen Hinweis zu seiner Rechtfertigung (ii 13 b Sek. ?). Dass ii 13a auf die derzeitige persische Regierung ziele, wie K. ELLIGER meint, ist keineswegs sicher, und wenig wahrscheinlich dürfte es sein, hier in Überbietung von Hagg. ii 7 an das Einbringen von Schätzen der nunmehr Geknechteten zu denken. Gemeint sind primär die *Babylonier*. Man könnte fragen, ob man bei der Edition des (echten) Sacharja daneben nicht auch an die Leute in Samaria gedacht hat, denen Judäa politisch unterstellt war und unter denen man zu leiden hatte (vgl. Esr. iv 4).

Was sagt die Vision „Reiter“ (i 8-15), die jetzt am Anfang der Nachtgesichte steht? Der im einzelnen komplizierte Text <sup>1)</sup> ist glücklicherweise im Thematischen eindeutig. Die Meldung der Reiter, sie hätten die Welt ruhig und still vorgefunden, macht deutlich, dass die erhoffte Heilswende noch aussteht. Die Fürbitte des Engels: „Jahwe Zebaoth, wie lange willst du dich Jerusalems und der Städte Judas nicht erbarmen, denen du nun schon siebenzig Jahre zürnst?“ weist auf die in Exilskreisen wohlbekannte Gerichtsankündigung bei Jeremia (Jer. xxix 10 f.). Gewiss ist 70 eine runde Zahl, aber man käme doch, von 598 an gerechnet, in das dritte, nicht in das vierte Jahrzehnt des Jahrhunderts! Die göttliche Antwort, in der Form, wie Sacharja sie weiter geben soll, lautet:

Ich eifre um Jerusalem und Zion mit grossem Eifer;  
aber grossen Zorn hege ich wider die sicheren Völker,  
die, während ich ein wenig zürnte, mithalfen zum Unheil.

Das heisst: „Die Notzeit ist nicht überstanden, und doch ist die Erlösung in Gottes Rat beschlossen. Noch merkt man nichts von den grossen Umwälzungen, auf die man gehofft hat, aber sie sind gleichwohl im Kommen“ <sup>2)</sup>. Die beste Parallele zu dem Gottespruch findet sich bei Deuterojesaja (liv 7). „In kurzem Unmut habe ich dich verlassen, aber mit grossem Erbarmen werde ich dich sammeln. Im Aufwallen des Zornes verbarg ich einen Augenblick

<sup>1)</sup> Die von L. G. RINGNELL vertretene Gliederung der vier verschiedenfarbigen Pferde in je zwei Gruppen, die eine das Gericht, die andere das Heil symbolisierend, hat im Text keinen Anhalt.

<sup>2)</sup> L. G. RIGNELL, S. 50.



mein Angesicht vor dir, aber mit bleibender Güte erbarme ich mich deiner". Das die Tätigkeit der Völker umschreibende Verbum: „sie halfen mit (zum Unheil)" <sup>1)</sup> charakterisiert die sicheren Völker als Werkzeuge Gottes (Jes. xlvii 6) und meint keineswegs die neben der Grossmacht Babylon stehenden „kleinen" Sünder: Edom, Ammon, Moab und dergl. Es geht auch hier ausschliesslich um Babylon. Trotz des „noch nicht" der Weltlage darf der Prophet schon jetzt Heil für Jerusalem und Juda und Gericht an Babylon verkünden (vgl. Jes. xl 1 f). Datiert man die Vision „Reiter" von dem jetzt allen Gesichtern gegebenen Datum (Februar 519) aus, so müsste man annehmen, dass die inzwischen aus dem Exil heimgekehrte Gola die Tatsache ihrer Rückkehr überhaupt nicht als Heilswende angesehen hat. Das ist nichtgerade wahrscheinlich, am allerwenigsten bei dem Propheten selbst. Ob in der Vision „Reiter" die Berufungsvision des Propheten vorliegt, wie R. PRESS <sup>2)</sup> gemeint hat oder nicht (L. G. RIGNELL) — in jedem Fall wäre diese Vision vor dem bald darauf erfolgten Aufbruch im Exil anzusetzen. Dass der aus priesterlichem Geschlechte stammende Sacharja das Heil für Jerusalem und den Zion ankünden soll und dass nicht von der speziellen Situation der Gola gesprochen wird, stellt keinen Gegeneinwand dar, da ja auch Deuterjesaia (xl 2) vom abgeleisteten Frondienst Jerusalems spricht, wenn das Volk der Gola getröstet werden soll.

Die in i 16 f. vorliegende, vom Propheten stammende Epexegeze stellt zur Heilsankündigung die Erfüllung. Denn, ob man das perfectum propheticum שְׁבִי׃ präsentisch oder perfektisch übersetzt, in jedem Fall soll es besagen, dass nunmehr das Erbarmen über Jerusalem da ist, obwohl der Bau des Tempels noch aussteht. M.a.W.: Dass sich Gott Jerusalems erbarmt hat, ist sichtbar geworden in der Rückkehr. Wenn man <sup>3)</sup> gesagt hat, I 16 falle noch vor den Beginn des Tempelbaues, so schliesst das nicht aus, dass der Prophet die göttliche Ankündigung (i 16):

Mein Haus wird darinnen gebaut,  
ist der Spruch Jahwe Zeaboths,  
Und die Messschnur wird gespannt  
über Jerusalem!

<sup>1)</sup> E. SELLIN's Änderung: „sie frohlockten über das Unheil" ist unnötig!

<sup>2)</sup> *Das erste Nachtgesicht des Propheten Sacharja*, ZAW 1936, S. 43ff.

<sup>3)</sup> E. SELLIN, S. 485; A. JEPSEN, S. 101; L. G. RIGNELL, S. 57f.

mit dem bereits erfahrenen Heil verknüpft. Es ist, wenn ich recht sehe, also nicht an dem, dass die Vision hier ein früheres Prophetenwort bestätigt (so L. G. RIGNELL), sondern das jetzt in Jerusalem gesprochene Wort bestätigt die am anderen Ort ihm vorangegangene Vision bzw. die das „Noch nicht“ der Reiter weiterführende und zur Verkündigung anbefohlene Botschaft Sacharjas <sup>1)</sup>. Wie bei Haggai (i 2 ff, ii 19) ist in Sach. i 16 f. die Reihenfolge: Tempel — Stadt — Land. Und da die Gola nach der Heimkehr den Bau des Tempels nicht als das vordringliche Werk anerkannte, so mag die Ankündigung des Tempelbaues zugleich den Sinn gehabt haben, der Müdigkeit zu wehren.

Auch das Nachtgesicht „Messschnur“ (ii 5-9) hat eine Epexege (ii 14-16 [17]). Ehe wir auf das Verhältnis von Vision und Spruch eingehen, muss die Vision behandelt werden. Das auf den ersten Blick recht verwickelt erscheinende Hin und Her der geschauten Handlung und der in ihr verankerten Befehle wird u. E. verständlich, wenn man sich klar macht, dass hier eine bereits bekannte Heilserwartung aufgenommen und überhöht wird. Es geht um den erhofften und durch Deuterjesaia im Exil angekündigten (xliv 26) Wiederaufbau von Jerusalem. Der Prophet scheint sich an einem nicht-jerusalemischen Ort (!) aufzuhalten, da er den Mann mit dem Messgerät in der Hand nach seinem Wege fragt und von ihm erfährt, dass er sich nach Jerusalem begeben wolle. Schon ist dieser Mann ein gutes Stück fort, da wird ein anderer geschickt, dem נָעֲרָ (in dem man schwerlich mit L. G. RIGNELL den Propheten sehen darf) eine neue Botschaft zu sagen, die den zuerst gefassten Plan abändert.

Als offene Stadt soll Jerusalem daliegen,  
so voller Menschen und Vieh wird es sein.  
Ich selbst will ihm' <sup>2)</sup> eine Feuermauer ringsum sein,  
und als Majestät werde ich in ihrer Mitte weilen!

Wie in der Reitervision das „Noch nicht“ der Weltstunde durch die Heilsankündigung weitergeführt wird, so wird die in der Vision geschaute Handlung (Aufbruch zur Vermessung von Jerusalem) korrigiert, um eine grössere Wirklichkeit zu enthüllen. Bedeutet für den Visionär schon die Tatsache, dass ein Engel sich anschickte,

<sup>1)</sup> i 16b denkt an eine Vermessung in Jerusalem, soweit sie für die ehemalige Akropolis (Ez. xlv!!) und den Tempel notwendig ist. Dergestalt kann dieser Spruch neben ii 5-9 Geltung behalten!

<sup>2)</sup> Str. „Spruch Jahwes“ (HORST).

mit der Messschnur in der Hand nach dem in Trümmern liegenden Jerusalem zu gehen, eine Konkretisierung der Wende, so wird ihm in dem nachfolgenden Spruch, der jenen Auftrag deswegen annulliert, weil er noch „zu menschlich“ gedacht ist, die gnadenvolle Gegenwart Gottes (כבוד) im neuen Jerusalem angezeigt. Es ist mir sehr die Frage, ob man hinter dieser Vision — analog der Zeit des Artaxerxes (Esr. iv 11 ff.) — eine in Jerusalem allenthalben diskutierte Frage des Mauerbaus und einen von Sacharja geforderten Verzicht auf jegliche Befestigung sehen darf<sup>1)</sup>. Wohl aber ist es richtig, in ii 8 bf. auf die extreme Eschatologisierung hinzuweisen: „Wenn Jahwe selbst als Feuermauer die Gottesstadt schützt und in ihr mit seiner doxa gegenwärtig ist, so bedeutet das den Abbruch aller bisherigen Verhältnisse und den Anbruch des Letzten und Endgültigen“ (vgl. Jes. iv 5)<sup>2)</sup>. In der Epexegeze ii 14 kündigt Gott sein Kommen zum Zion an und ruft deshalb zu Freude und Jubel auf. Vergleichbar ist Jes. xl 9. In ii 15 ist von den vielen Völkern die Rede, die nach Jerusalem wallfahren werden als Volk Jahwes (vgl. Jes. li 4ff., lvi 3ff.): das ist, so interpretiert es der Prophet in Jerusalem, in dem menschenarmen Jerusalem von 520, die *Erfüllung* des Wortes von den ungezählten Menschen in der offen daliegenden heiligen Stadt (ii 8b)! Durch den Spruch ii 16:

Und Jahwe nimmt Juda zum Erbe als seinen Teil  
auf dem heiligen Lande,  
und er erwählt noch einmal Jerusalem

wird ii 9b entfaltet. Jahwes Heilswerk kommt mit abschliessender Gültigkeit zum Ziele. Dass hier eine bei dem Exilspropheten Ezechiel (xlvi 8-21) vorgebildete Anschauung einwirkt, dürfte wahrscheinlich sein (Fr. HORST).<sup>3)</sup>

Ehe wir uns der „Leuchter“-Vision zuwenden, gilt es einen kurzen Blick auf die schon gestreifte Heilsschau bei Haggai zu werfen, die u.E. trotz gewisser Berührungen einen anderen Aspekt zeigen, der sich wohl auch dadurch erklärt, dass Haggai, wie es scheint, erst in Jerusalem zum Propheten berufen wurde. Über ein Kleines — so lesen wir in Hagg. ii 6ff. — steht eine kosmische Katastrophe bevor, die die gesamte Völkerwelt mitumfasst, und am Ende werden

<sup>1)</sup> So die zeitgeschichtliche Interpretation, die G. v. RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, 1951, S. 66 anführt.

<sup>2)</sup> G. v. RAD, *ibidem*, S. 66.

<sup>3)</sup> ii 17 wird (mit Ausnahme L. G. RIGNELL's) von den Kommentatoren als sekundär angesehen.



alle Kostbarkeiten der Völker dem glanzvollen Aufbau des Tempels dienen. Serubbabels messianisches Königtum wird nach der kosmischen Erschütterung und dem Umsturz der Weltmächte anheben (Hagg. ii 21ff.). Bei alledem haben wir keinen Bezug auf die Babylonier und das Exil, der bei Sacharja so augenfällig ist. Die Krisis entsteht nach Haggai an dem Widerspruch zwischen dem kümmerlichen Tempelbau (ii 3ff.) und den hochgespannten Erwartungen, der Tempel der anbrechenden Heilszeit würde den salomonischen an Pracht überbieten, und sie entsteht an dem Widerspruch zwischen der politischen Wirklichkeit — Einengung durch Samaritanen und die Perser — und den hochgespannten Erwartungen, das anbrechende messianische Königtum Serubbabels werde die ganze Welt umfassen. In Summa könnte man sagen, dass Haggai ausschliesslich aus der eschatologischen Tradition argumentiert, während für Sacharja das geschichtliche Faktum der Rückkehr das entscheidende Fundament abgibt.

Bei der „Leuchter“-Vision (iv 1ff.) ist der Einsatz bemerklich. „Und der angelus interpres kehrte zurück“ möchte, wenn man von der jetzt der Leuchtervision vorgeordneten Messiasvision (iii 1-10 ist erst nachträglich hinzugefügt) herkommt, den speziellen Sinn haben: „er kehrte zum Standort des Propheten zurück“, aber da das Verbum **שׁוּב** in v 1 und vi 1 nur den Neu-Einsatz markiert, so wird man es bei der üblichen Übersetzung: „Aufs Neue weckte mich“ bewenden lassen. In der Vision selbst, die iv 1-6a und 10b-14 umfasst (wobei 12 auszuklammern ist; vgl. HORST und ELLIGER) schiebt sich störend ein dreigliedriges Wort für Serubbabel ein (iv 6b-10a). Wir lassen es zunächst beiseite. In der Schau erscheint der Sieben-Lampen-Leuchter, dessen Form K. MOEHLENBRINK<sup>1)</sup> richtig bestimmt hat, als Symbol der Weltherrschaft des einen und höchsten Gottes (iv 10b). Zu beiden Seiten des Leuchters stehen zwei Öldbäume, die die beiden Ölsöhne darstellen. Diese Söhne des Öls stehen im Dienst des Herrn der Welt (iv 14). Damit können wohl nur Serubbabel und Josua gemeint sein, auch wenn man auf die von L. G. RIGNELL gemachten Einwendungen hin keinen unmittelbaren Bezug zur Salbung von König und Priestern statuiert. Beide sind einander gleichgeordnet, und es mag sein, dass Sacharja

<sup>1)</sup> ZDPV 1929, S. 257 ff. Der Versuch L. G. RIGNELL's, S. 150, doch den siebenarmigen Leuchter (den die Priesterschrift in Ex xxv auf Grund ihr in Babylonien (?) bekannt gewordener uraltäischer bzw. Luristan-Bronzen entwirft) in Sach iv wiederzufinden, kann ich nicht für geglückt ansehen.

hier indirekt dagegen plemisiert, dass der Hohepriester dem „anderen“ untergeordnet würde, wie es ja von der vorexilischen Ordnung der Davididen aus denkbar war<sup>1)</sup>. Die Orientierung der Schau am Sieben-Lampen-Leuchter der vorexilischen Zeit — jetzt freilich nur in der Einzahl — spricht dafür, dass wir die Leuchtervision in Jerusalem anzusetzen haben, obwohl es nicht völlig ausgeschlossen wäre, dass der Prophet im Exil gegenüber der „Allmacht“ des Persers und dem „Auge des Königs“ als seinem höchsten Organ die Alleinmächtigkeit Jahwes betont, dessen Augen die ganze Welt durchstreifen (vgl. auch Esr. v 5). Für Jerusalem spricht die Nennung der beiden Ölsöhne. Der akute Anlass könnte sein, dass für den Priester-Propheten Sacharja die Stellung Josuas mit der Inangriffnahme des Tempelbaus zur Frage geworden war. M.a.W. diese Vision möchte in das Jahr II des Darius gehören.

Als Epexegeze der Leuchtervision betrachte ich sowohl iv 6b-10a als auch den als Vision einsetzenden Grundbestand von iii, doch würde ich für die Beifügung von iii ein etwas späteres Datum annehmen. (Die Sonderstellung von iii erlaubt es, an dieser Stelle von einer Interpretation des im einzelnen auch komplizierten Textes abzusehen.)

Nicht durch Macht und nicht durch Kraft,  
sondern durch meinen Geist — spricht Jahwe Zebaoth (iv 6).

Vermutlich in einer Situation, in der man damit spielte, durch Einsatz militärischer Mittel zur (relativen) Selbständigkeit und zur vollen Freiheit gegenüber Samaria zu gelangen (Fr. HORST), wird der Davidide auf die Gotteskraft verwiesen. „Es muss alles Jahwe und seiner Initiative und seiner Ermächtigung anheimgestellt werden“<sup>2)</sup> Das angefügte Wort von grossen Berg und vom אֶבֶן הָרָאשָׁה (IV 7)

hat vielerlei Deutungen erfahren<sup>3)</sup>. Versteht man unter dem Stein den Grundstein des salomonischen Tempels (mit Inschrift?), so möchte iv 7 ein Spruch aus der Zeit unmittelbar vor Beginn des Tempelbaues sein (L. G. RINGNELL). Die Verheissung von der Vollendung des Tempels durch eben den Serubbabel, der im Jahre II des Darius mit dem Bau begonnen hat (iv 8f), ist dann wohl beim Baubeginn gesprochen. Niemand hat ein Recht den Tag

<sup>1)</sup> K. GALLING, BBLAK (ZDPV) 68, 1949/50, S. 134ff.

<sup>2)</sup> G. v. RAD, *a.a.O.*, S. 67.

<sup>3)</sup> Besonders E. SELLIN ist der Deutung des Steines in iv 7 und iv 10 nachgegangen (Schlussstein — ausgesonderter Stein — Besitzstein?).

der kleinen Anfänge — das ist, wie L. G. RIGNELL rechtens sagt, der Tag, an dem der Prophet spricht — zu verachten! Wir stehen mit iv 10a also noch am Baubeginn. Man soll und wird mit Freuden sehen, wie Serubbabel [nachdem die drei Steinlagen gelegt sind (!) vgl. Esr. vi 4] das Bleilot <sup>1)</sup> in der Hand den guten Fortgang der Arbeiten bestätigt (iv 10a)!

Die mit der Formel „Und aufs Neue hub ich meine Augen auf und ich sah“ eingeleitete Vision „Schriftrolle“ (v 1-4) zielt auf die Vernichtung der Bösewichter, der Diebe und Meineidigen לְפָנַי

כָּל-הָאָרֶץ. Man kann fragen, ob damit die ganze Welt gemeint ist, wie in iv 11, 14, und vom Sprachgebrauch aus liesse sich dagegen nichts einwenden. Aber da der Fluch nach v 4 denen gilt, die bei Jahwes Namen falsch schwören, muss man an die Juden, und das heisst dann doch konkret an die in Palästina befindlichen Juden, denken. Es ist also zu übersetzen: „im ganzen Lande“. Über Juda und Jerusalem ergeht das Gericht, aber ganz speziell, sodass die Erklärung des Fluches als „Gesetzwort des Herrn in seiner Anwendung als Prüfstein des sittlichen Wertes des Volkes“ (RIGNELL) die Sache nicht trifft. Der in Jerusalem (Datierung s.u.) befindliche Prophet erfährt in dieser Vision, dass ein kraft des wirksamen Fluches todbringendes Gericht an denen vollzogen wird, die unrechtmässiger Weise als Diebe und Meineidige in ihrem Hause sitzen. E. SELLIN hat sicher Recht, wenn er dabei an Alt-Judäer denkt, die sich zwischen 587 und dem Zeitpunkt des Fluches die herrenlosen Güter angeeignet hatten und sie nun nicht wieder herausgeben wollten. Bei den Falsch-Schwörenden an die Leute von Samaria zu denken, und sie so von den Dieben zu differenzieren, möchte weniger einleuchtend sein, zumal v 4b beide Gruppen in eins nimmt. Wenn der Fluch auf „eine gerechte Lösung der für die Heimkehrer so schwierigen Grund- und Bodenfrage, überhaupt aller mit der Repatriierung verbundenen Vermögensstreitigkeiten“ (K. ELLIGER) zielt, dann kann zwischen Heimkehr und angekündigtem Strafgericht nicht eine Spanne von achtzehn Jahren liegen! Setzt man

<sup>1)</sup> Es ist keineswegs notwendig, den אֶבֶן הָרֹאשָׁה von iv 7 mit dem אֶבֶן הַבְּדִיל in der Hand Serubbabels (iv 10) gleichzusetzen. Ein Scheitelstein (Schlusstein) — wie auch immer man ihn sich in *concreto* denken müsste — ist *viel* zu gross und schwer, als dass ihn *ein* Mann in die Hand nehmen könnte! So scheint mir die Erklärung des אֶבֶן הַבְּדִיל als *Lot* immer noch die beste.



die Vision „Schriftrolle“ in das Jahr II des Darius — ob vor Beginn des Tempelbaus oder zu Beginn desselben? — d.h. in eine Zeit, in der Glieder der Gola sich dem Tempelwerk mit der Begründung entziehen konnten, dass sie noch nicht einmal ihr Erbgut erhalten hätten, dann dürfte sich die Gola nur wenige Jahre (oder ein Jahr?) zuvor in der alten Heimat konstituiert haben! Der spezielle Sinn der Vision wäre darin zu sehen, dass die Glieder der Gola es Jahwe zutrauen sollten, er habe Mittel und Wege diese für die Gola verständlicher Weise wichtigen Fragen nach der rechten inneren Ordnung durch ein Gottesgericht zu klären.

Der Standort der Vision „Hohlmass“ (v 5-11) ist Jerusalem. Das Ephra birgt „ihre Schuld<sup>1)</sup> im ganzen Lande“, d.h. die Schuld der Einwohner des Landes, wobei כָּל-הָאָרֶץ wie in der Vision „Schrift-

rolle“ Juda und Jerusalem meint. Bei dem Kreis der Betroffenen ist doch wohl an die aus dem Exil Zurückgekehrten zu denken, da von den Alt-Judäern schon in der vorangegangenen Vision die Rede war. Über das Verhältnis von עֹן und רָשָׁע hat sich neuer-

dings L. Rost<sup>2)</sup> ausführlich geäußert. Von der forensischen Bedeutung des Begriffes ausgehend meint er: „Der עֹן, der auf dem

Lande lastet, iii 9, v 6 ist die Schuld der Väter, die zu dem Verdammungsurteil, der רָשָׁע des Exils geführt hat“. Zugleich geht es

nach Meinung von L. Rost um das Ende der Dürre. „Das leere Getreidemass, in dem nun der personifizierte Schuldspruch Platz genommen hat, räumt das Land.“ Der Schuldspruch in dem den Misswuchs charakterisierenden leeren Ephra kommt nach Babel, dem Sitz der Bedrückermacht, zu ständigem Aufenthalt. Ein Haus zu dauernder Bleibe wird gebaut, die רָשָׁע wird dort festgesetzt

und in diesem Zustand liegen gelassen. Wenn auch zugestanden werden soll, dass רָשָׁע nicht notwendig als „Gottwidrigkeit“

(Götzendienst) interpretiert werden muss, wie zuerst G. MITCHELL vorgeschlagen hat, so ist andererseits zu sagen, dass von Misswuchs und Dürre in der Vision nicht die geringste Andeutung vorliegt. In der Vision ist das Hohlmass mit dem Deckel aus Blei, auf den

<sup>1)</sup> So mit LXX. L. G. RIGNELL, der sich überall bemüht, am MT festzuhalten, zeigt sich hier besonders erfinderisch, der Lesung עֵינָם einen Sinn abzugewinnen.

<sup>2)</sup> L. Rost, *Erwägungen zu Sacharjas 7. Nachtgesicht*, ZAW 58, 1940/1, S. 223ff.

L. ROST bezeichnender Weise gar nicht eingeht, „Gefängnis“ des dämonischen Weibes und hat keinen eigenständigen Sinn. Anderenfalls hätte zum Schluss dann doch gesagt sein müssen, dass von dem Ephra eine Fluch-Wirkung auf das Land Sinear (dort Dürre und Misswuchs) ausgeht. So wird man das „Haus“ in v II doch besser als Tempel verstehen und in dem Gestell das Podium (bab. *parakku*) in der Cella sehen dürfen. Sinear könnte man geradezu nach Mal. i 1-4 (gilt Edom) Gebiet der **רְשָׁעָה** nennen! Die beiden

geflügelten Mischwesen, die das Hohlmass nach dem Lande Sinear bringen, weisen u.E. auch auf die dem s. Zt. in Babylonien lebenden Propheten ja keineswegs unbekannte babylonische Götterwelt. Hinter dem Weib **הַרְשָׁעָה** steht letztlich die Ištar von Babylon. Die

heimgekehrte Gola — wenigstens ist sie in erster Linie gemeint — ist von aller Unreinheit und allem Götzendienst gereinigt (vgl. Ez. xxxvi 25), und alle Gottwidrigkeit hat nunmehr ihren Tempel im Lande Sinear. Das zweite ist keine Schmähung der in Babili regierenden Perser, sondern zielt auf die Babylonier.

In der Vision „Wagen“ (vi 1-8) treten zwischen den ehernen Himmelsbergen — babylonische Konzeption — vier Wagen mit verschiedenfarbigen Rossen hervor, entsprechend den vier Himmelsrichtungen <sup>1)</sup>. Diese gehen vom Himmelstor „in die vier Wind-Richtungen des Himmels“ <sup>2)</sup>, nachdem sie vor dem Herrn der ganzen Welt (vgl. iv 14) zum Befehlsempfang gestanden hatten (vgl. Hi. i 6f., ii 1f.). Sie machen sich wie die Reiter in der Vision „Reiter“ (i 10f.) auf, die Erde zu durchstreifen. Die eigentliche Pointe liegt, wie die Einleitung: „Er schrie mich an und sprach zu mir“ eindeutig erkennen lässt, in vi 8, d.h. bei dem nach Norden ausziehenden Gespann der schwarzen Pferde <sup>3)</sup>. Sie bringen die **רוּחַ**

<sup>1)</sup> vi 2f. und vi 6f. sind nicht konform. Die Kommentatoren haben in unterschiedlicher Weise ausgeglichen, doch mag das hier beiseite bleiben. Wenn wir auch die hinter den Pferde-Farben stehenden Sinnzusammenhänge nicht mehr übersehen, so scheint mir anderseits der Versuch von L. G. RIGNELL, sie „streng genommen“ — mit Apok. vi 1-8 (?) — auf *drei* deutbare Farben zu reduzieren, nicht geglückt.

<sup>2)</sup> Die Wagen sind natürlich nicht identisch mit den vier Winden, daher muss man an einen Akkusativ der Richtung (E. SELLIN; Fr. HORST) denken oder ein **אַל-** voranschalten (G. MITCHELL).

<sup>3)</sup> L. G. RIGNELL, der von vi 6 aus (**אַל-אַחֲרֵיהֶם**) bleibt bestehen) *zwei* Gespanne, schwarze und weisse Pferde, nach dem Nordland ausziehen lässt, sieht dann konsequenterweise in der **רוּחַ** Jahwes beides: das Heil (für die

Jahwes in das Nordland. H. EWALD <sup>1)</sup> hat als erster erkannt, dass mit diesem Ausdruck nicht, wie die LXX meint, auf den Zorn Gottes gezielt ist, sondern auf die gnädige Zuwendung des göttlichen Geistes an die Exilierten in Babylon. L. G. RIGNELL erinnert an die lebensschaffende **רוח** in Ez. xxxvii, die dem toten Hause

Israel zugewendet wird, sodass es aus dem Exil zurückkehren kann (Ez. xxxvii 12ff.). Hat H. EWALD mit seiner Deutung Recht — und ihr sind, soweit ich sehe, alle neueren Erklärer gefolgt —, so zielt die Vision „Wagen“ auf die Geisterweckung der Gola und das d.h. des Genaueren auf die Rückkehr, da mit dem Nordland ja Babylonien gemeint ist. Sehen wir zunächst von vi 9ff. ab, das u.E. nicht nur Abschluss der Komposition, sondern auch eine Art Epexege des Propheten zur Vision „Wagen“ ist, so deutet in der Vision nichts darauf hin, dass Sacharja durch das Gesicht von der Geistausgiessung für einen seiner Zeit zurückgebliebenen Rest, einen Nachschub, Kunde erhält! Zielt aber die Vision auf die Geisterweckung der babylonischen Gola als solcher, dann gehört diese Vision nach Babylonien und zwar *vor* den Termin des Aufbruchs. Wie der Chronist es später in Esr. i 5 zeichnet: „Da machten sich auf die Familienhäupter von Juda und Benjamin und die Priester und die Leviten, kurz alle, deren Geist Gott erweckt hatte, hinaufzuziehen und den Tempel Jahwes in Jerusalem zu bauen“. Dass die Vision „Wagen“ in der Komposition der Nachtgesichte erst an dieser Stelle auftaucht, hängt damit zusammen, dass der Prophet in vi 9 *ad oculos* demonstrieren will, was die Geisterweckung von den Zurückgekehrten nun auch fordert, bzw. bezeugt, es habe in der grossenteils so zurückhaltenden und müden Gola in Jerusalem doch auch Männer gegeben, die zu besonderen Opfern bereit waren.

Wir können in unserem Zusammenhange von Einzelheiten des komplizierten Textes in vi 9-15 absehen, sowohl was die Namen der Stifter als die Anzahl der Diademe angeht, auch, ob Sacharja selbst in der Erklärung des Diadems „Verbesserungen“ vorgenommen hat. Es genügt festzustellen, dass an einem bestimmten Tage der

---

Diaspora) und das Gericht (für Babylon). Aber hätte den aufgeschreckten Visionär die Doppelheit der Gespanne und der Kontrast in den Farben nicht völlig verwirrt? Niemand sagte ihm, wem sich im speziellen die schwarzen, und wem sich im speziellen die weissen Rosse zuwandten! Dass es *genera-liter* bei Gott „Gericht“ und „Gnade“ gibt, dieses Wissen konnte ihm in der konkreten Stunde gerade nicht weiterhelfen!

<sup>1)</sup> H. EWALD, *Die jüngsten Propheten des Alten Bundes*, 1868, S. 204.



Auftrag übermittelt und dann auch ausgeführt wurde, sodass hernach die Gabe den Stiftern „zu gnädigem Gedächtnis“ diene <sup>1)</sup>. Wichtig aber ist es bei dieser in Jerusalem spielenden Sene, die namentlich genannte Gruppe gleichsam zu identifizieren. Die allgemeine Meinung geht dahin, zu sagen: „Es ist wieder einmal eine Gruppe von Rückwanderern eingetroffen und hat Gaben aus Babylon zur Unterstützung der Gemeinde, vielleicht ausdrücklich für den Tempelbau mitgebracht“ (K. ELLIGER). Aber, so fragen wir: Wo steht etwas von dem: „Wieder einmal“? Der Gottesbefehl spricht von der Gola bzw. des Genaueren von bestimmten Leuten, „die aus Babel gekommen sind“. Wir haben also hier denselben Sprachgebrauch vor uns, der später im Buches Esra begegnet und der auch in der vorchronistischen Liste Esr. ii Neh. vii vorliegt: Die aus der Gefangenschaft Hinaufgezogenen bilden die Gola. Der 520/19 in Jerusalem befindliche Prophet hatte unzweifelhaft vor Augen, dass in Juda und Jerusalem neben der zurückgekehrten Gola auch die Alt-Judäer bzw. Alt-Jerusalemer existierten, von den nach ihrer Interpretation sich auch zu Jerusalem rechnenden Leuten aus Samaria einmal ganz abgesehen. Und nun stand er vor der Tatsache, dass die Gola nur allzu zögernd an das Werk des Tempelbaues ging. Konnte es da nicht eine Versuchung sein, sich im Lande an andere Kreise zu wenden? Und nun ging es im speziellen — sodarf man trotz des Widerspruchs von L. G. RIGNELL jedenfalls vermuten — um das Diadem des Davididen Serubbabel! Da macht der Gottesbefehl dem Propheten deutlich, dass es im Bereich der Gola, im Bereich derer, „die aus Babel gekommen sind“, einige wenige gibt, die zu einer besonderen Stiftung für das Diadem willig sind. Zu ihnen geht er; sie tun, was er befiehlt, und das Werk wird später als *ihre* Stiftung registriert.

Die von W. ROTHSTEIN, und in anderer Weise von E. SELLIN, vorgeschlagene Umstellung von vi 15a ist u.E. keineswegs nötig. Der Satz: „Und die Fernen werden kommen und bauen am Tempel Jahwes“ ist Zitat eines Gottesspruches. Er steht hier abschliessend nicht deswegen, um auf einen erst noch kommenden Nachschub zu verweisen, sondern um die Exklusivität der Bekenntnis-Gemeinde in der besonderen Situation des Tempelbaues herauszustellen. Aller Nachdruck liegt auf dem Wort: Die Fernen! Man muss also vi 15a so paraphrasieren. „Nur die Fernen, nur die, die im Exil waren,

<sup>1)</sup> Zu der Stifter-Formel vgl. den auf S. 27 Anm. 1 genannten Aufsatz.

und nicht „die Nahen“, d.h., die die schon von je in und um Jerusalem ihr Domizil hatten, werden und sollen den Tempel bauen!

Wir lassen dahingestellt, ob vi 15b: „Da werdet ihr erkennen, dass Jahwe Zebaoth mich zu euch gesandt hat“ sich hier noch angeschlossen hat; wir halten es für durchaus möglich, weil ja damit die Gesamtkomposition treffend abgerundet wird. Es verbleibt noch die Frage, wann die Scene von vi 9ff spielt. Die Antwort möchte mit i 7 gegeben werden:” am 24. Tage im 11. Monat des Jahres II des Darius“. Diese Stunde, in der der Prophet durch die gewichtige Spende von Seiten der namhaft gemachten Stifter einen sinnfälligen Eindruck von der Umkehr der Gola vor Augen hat, veranlasst ihn, so möchten wir meinen, nicht nur in einer literarischen Komposition, sondern auch in einer öffentlichen Verkündigung der Gesichte und Sprüche erfahrenes und zukünftiges Heil der Gemeinde (erneut und) geschlossen vor Augen zu stellen. Damit kommen wir zur Frage des Aufbaues der Nachtgesichte.

## II

Gemäss der im ersten Teil vorgelegten Interpretation der Nachtgesichte ergäbe sich folgendes Bild: Nach Babylon und in die Zeit des Aufbruchs gehören die Visionen: „Reiter“ (i 8-15), „Hörner“ (ii 1-4), ii 10f, ferner „Messschnur“ (ii 5-9) und „Wagen“ (vi 1-8). In die Zeit kurz vor dem Baubeginn wird man den Spruch i 16f. und vielleicht das Zitat vi 15a, in die erste Zeit des Bauens die Visionen „Leuchter“ (iv 1ff.), „Schriftrolle“ (v 1-4) und „Hohlmass“ (v 5-11) einschliesslich der Epexegesen ii 14-16, iv 6b-10a (und iii 1ff.?) zu setzen haben. Zum Datum in i 7 (Februar 519) gehört vi 9ff., der Auftrag für das Diadem.

Bei der Visions-Reihung, die wir auf den Propheten selbst zurückführen, ist eine am Sachverhalt orientierte Progression unverkennbar. Am Anfang steht das Gesicht „Reiter“ (i 8-15). Die Harrenden mussten zunächst das „Noch nicht“ der Stunde zur Kenntnis nehmen, dann aber wurde es annulliert und überhöht von der Trostbotschaft. Und da diese Botschaft (innerhalb der Vision) ein direkter Auftrag an den Propheten in sich schloss und sie sich auf Jerusalem und den Zion bezog, so empfahl es sich auch aus diesem Grunde, die Vision „Reiter“ an den Anfang zu stellen. Sofern das erste Gesicht die Legitimation des Propheten enthielt, konnte man sie zugleich als Berufungsvision verstehen, obschon sie nicht darauf

tendiert. Es folgt sinngemäss ein Spruchgefüge (i 16f.), das von der erfahrenen Wende und dem Tempelbau handelt, der ja, soweit es um Menschenwerk ging, das Anliegen auch noch im 11. Monat des Jahres II war. Dass die Gemeinde die Wende allein dem göttlichen Eingreifen verdankt, macht das zweite Gesicht „Hörner“ (ii 1-4) deutlich. Die Perser (Darius?) haben Babylon entmächtigen können und sollen, weil Jahwe sie dazu bestimmte.

Der Blick voraus gilt dem in Trümmern liegenden, aber von Jahwe nicht vergessenen Jerusalem (vgl. Jes. ii 14ff.). Daher als drittes Gesicht (ii 5-9) der Mann mit der Messschnur auf dem Wege nach der heiligen Stadt, überhöht durch die Verheissung des einer Weltstadt an Umfang gleichenden „neuen“ Jerusalem. Sacharja verbindet mit den Visionen den im Exil gesprochenen Aufruf zur Flucht nach Zion (ii 10f.), weil er jenem Moment zugehörte, und aus der eschatologischen Tradition das Wort von der Beute (ii 12f.). Weiterhin paraphrasiert er das Wort vom neuen Jerusalem durch ein unmittelbar an Deuterojesaia (xl 9) erinnerndes Wort (ii 14) und bezieht die anvisierten Myriaden auf die „an jenem Tage“ sich einfindenden Völker (ii 15). Die Inbesitznahme von Juda und Jerusalem durch Jahwe ist das Ziel; von der rechtlich in vielem damals noch undurchsichtigen Inbesitznahme des Gebietes durch die Gola ist keine Rede. Daher ist auch nicht zufällig an dieser Stelle vom „heiligen Lande“ gesprochen. Dass das zweite und dritte Gesicht unmittelbar verbunden werden, mag damit zusammenhängen, dass im jetzigen Augenblick die Niederwerfung der Babylonier als Episode gesehen wird.

Das vierte Gesicht „Leuchter“, das in gewissem Sinne den Höhepunkt darstellt, steht dem Zeitpunkt der öffentlichen Verkündigung der Komposition erheblich näher. Hier wird unter dem Symbol des Leuchters die Gnadengegenwart des allmächtigen Gottes statuiert, obschon der Tempel mit dem Allerheiligsten noch nicht fertig ist. Und zu diesem Gott gehören die beiden Ölsöhne! Innerhalb der „Zwölf“, die als Führer des amphiktyonischen Israel gelten, nehmen Serubbabel und Josua eine Sonderstellung ein, womit zugleich erkennbar wird, dass das neue Israel nicht eine (monarchische) Spitze haben würde, weder nur ein politisches noch nur ein geistliches Haupt. Dazu stellt der Prophet ein dreigliedriges Wort für Serubbabel (jetzt in iv 6bff., ursprünglich vielleicht hinter iv 14), das als Ganzes dem Datum nach eng mit dem Februar 519 zusammengehören dürfte. Ob und wie hier „die Entsühnung Josuas“ (iii 1ff.)



einzuschalten ist, wage ich nicht zu entscheiden. Liegt das Entstehungsdatum dieses Abschnittes dicht bei der Tempeleinweihung, so wäre gleichwohl verständlich, dass Sacharja (oder ein Redaktor?) diesen Passus der „Leuchter“-Vision beordnete bzw. voranstellte, da ja nur ein vor Gott gerechtfertigter Josua als „Ölsohn“ im Dienste des Herrn der ganzen Erde stehen konnte! Mit dem fünften Gesicht „Schriftrollen“ (v 1-4) wendet sich der Priesterprophet der Gemeinde und ihren Nöten zu. Die mit der Rückkehr aufgetauchten Vermögensstreitigkeiten, die ein Hinderungsgrund für die unbefangene Mitarbeit am Tempelbau darstellen möchten, hören mit einem Schlage auf, da die Diebe und Meineidigen durch den Fluch getroffen werden. Die Vision bedarf keiner Epexege, da sie ja unmittelbar zur Stunde gehört. „Heiliges Land nicht ohne heiliges Volk,“ so könnte der Übergang zu der mit dem fünften eng zusammengehörenden sechsten Gesicht vom „Hohlmass“ (v 5-11) formuliert werden. Die Gottwidrigkeit wird entfernt und nach Babylon gebracht. So bezeugt die Vision den „Willen zur absoluten Scheidung von dem dort selbst erlebten Heidentum und zum echten Dienst des allein wahren Gottes“ (K. ELLIGER). Indem der Prophet dies *hic et nunc* statuiert, wird der Gemeinde deutlich, dass sie als *nova creatura* nun ganz dem heiligen Gott leben und d.h. konkret auch am Bau des Tempels mittun soll.

Das siebente Gesicht „Wagen“ (vi 1-8), das auf die Geisterweckung der Gola zielt und darum unserer Meinung nach primär zu den früheren Visionen zu rechnen ist, wird vom Sacharja deswegen an den Schluss gestellt, weil er die Gemeinde nachdrücklichst an das Urdatum erinnern will. Die Ausgiessung des Gottesgeistes, die weiland die Müden und Verzagten mit neuer Kraft erfüllte (vgl. Jes. xl 27ff.), ist Gabe und Aufgabe zugleich. Die Angeredeten sind ja die Heimgekehrten, sie stehen darum auch jetzt noch unter der Setzung des Gottesgeistes. Weil das heute gilt, darum kann mit der an den Schluss gestellten Vision der Bogen vom Aufbruch der Gola bis zur Stunde des Tempelbaues gespannt werden. Wie solche Geisterweckung sich konkret auswirkt, das konnte — vi 9-15 — an der prophetischen Handlung (Herstellung des Diadems) verdeutlicht werden. So erfüllt sich das Gotteswort: „Und die Fernen kommen und bauen am Tempel Jahwes“.

Man kann nicht leugnen, dass die Komposition der sieben Gesichte in der Progression und in ihrer Einheit wohl gelungen ist. Trug sie Sacharja — in Februar 519 — als Ganzes öffentlich auf dem Vorhof

des noch unvollendeten Tempels vor, so darf man vermuten, dass der Indikativ und der Imperativ der Gottesbotschaft von der Gola verstanden und aufgegriffen wurde.

Die „Zionstheologie“ Sacharjas weist ihn, wie aus den nicht wenigen „Parallelen“ hervorgeht, in den Kreis der Nachfolger Deuterjesaias, wenngleich diesem der (mit der Gola nach Jerusalem gekommene?) wenig später als Haggai und Sacharja auftretende Tritojesaia nach dem Sprachgebrauch <sup>1)</sup> zu urteilen wesentlich näher steht. Bei den Aussagen über die Stadt auf dem Berge <sup>2)</sup> gehört Sacharja (ii 15) enger mit Tritojesaia (Jes. lx) zusammen als mit Haggai (ii 6-9).

Wenn es richtig ist, dass Sacharja göttlicher Gesichte im Exil und dann auch in Jerusalem gewürdigt wurde, die wir nur in der 519 in Jerusalem zusammengestellten Komposition i 7 bis vi 15 vor uns haben, so besagt das nicht, wie schon oben angedeutet wurde, dass zwischen beiden eine Spanne von zwanzig Jahren liegt. Der Zwischenraum ist erheblich geringer. Ohne im einzelnen hier eine nähere Entfaltung zu bieten, die einer anderen Studie vorbehalten ist <sup>3)</sup>, sind wir geneigt, die Rückkehr der Hauptgruppe der Gola unter Serubbabel auf die Wende 521/20 zu setzen. Die exilischen Visionen und Sprüche Sacharjas beginnen nach i 11 noch vor dem höchst gewichtigen Aufstand des Nidintu-Bel, der im Oktober 522 ausbrach und bald bezwungen wurde, und reichen in etwa bis zu dem wenig ausgreifenden Aufstand des Araka, der im November 521 niedergeworfen wurde. Ob *Teile* der Gola in jenen wirren Zeiten nach Palästina geflohen sind? Die Masse derer, die in der Gola-Liste <sup>4)</sup> in Juda und Jerusalem aufgenommen wurden, dürfte mit Genehmigung der persischen Krone heimgewandert sein, wobei der *tiršata* Serubbabel als Repatriierungskommissar fungierte. Wir haben die präzisen Daten absichtlich an den Schluss der Ausführungen gestellt, dass sie nicht im Voraus die Interpretation der Nachtgesichte belasten; denn wir sind der Meinung, dass diese Interpretation auch dann akzeptiert werden kann, wenn man die Heimkehr der Gola um einiges höher hinaufdatiert.

<sup>1)</sup> Vgl. K. ELLIGER, *Deuteriojesaia in seinem Verhältnis zu Tritojesaia*, 1933; W. ZIMMERLI, *Zur Sprache Tritojesaias*, Schweiz. Theol. Umschau, 1950, S. 110ff.

<sup>2)</sup> G. v. RAD, *Die Stadt auf dem Berge*, Evgl. Th. 1948/9, S. 439ff.

<sup>3)</sup> Vgl. den auf S. 19 Anm. 2 angezeigten Aufsatz.

<sup>4)</sup> K. GALLING, *The Gola-List according Esr. II/Neb. VII*, JBL 1951, S. 149ff.

## PSALM XXXII 9

BY

GEORGE CASTELLINO

Rome

Psalm xxxii is not an easy one. It starts with an opening which is met with in nomistic Psalms, but then it turns off (v. 3) to strains proper of Psalms of lamentation. You listen to the "confession"<sup>1)</sup> of the psalmist (v. 5) and you are abruptly confronted with a new change in thought: the trust of the faithful in a prompt delivery from distress in the time of inundation and of rushing waters. Then again the psalmist reverts to the trend of thought of the opening, *i.e.* to a parenetic content (v. 8-11).

The apparent lack of logical sequence and the difficulty of interpretation thereby following, is still aggravated by the fact that the text has come down to us in a somewhat bad condition. Many a commentator feels obliged to alter the order of the verses and to correct the text in a number of passages. But it is not our purpose here to grapple with all the different problems of the Psalm, as it would take us too far, with the risk of not adding very much to the contributions of so many eminent scholars and critics. There is however one passage which we deem rather important, and which the critics' many guesses and corrections have not succeeded in patching up satisfactorily at all. We refer to v. 9. The solution (or what we hopefully consider the solution) occurred to us a few years ago, during World War II, while preparing the (italian) translation and critical apparatus of the whole Psalter in view of a Commentary which is now drawing to completion. We anticipate it here as it might appeal to those who are interested in the Psalms.

The key to the understanding of the verse is the unfortunately unintelligible עָדַי; but up to now, as far as we know, nobody has

---

<sup>1)</sup> For the technical meaning of "confession" in the Psalms of lamentation the reader may refer to G. CASTELLINO, *Le Lamentazioni e gli Inni in Babilonia e in Israele raffrontate riguardo alla forma e al contenuto*, Torino, 1940, p. 133 f.



succeeded in solving the riddle. DUHM<sup>1)</sup>, for instance, thought he could emend the passage by suppressing the words עָדִיו לְבָלוֹם יָבו which he considers as a gloss. בּו has been changed from בָּל and the ל has been joined to לָקָרִיב (for לְהַקְרִיב). V. 9b therefore reads, after DUHM: „Das mit Zügel und Kappzaum Man zu dir bringen muss". He has been followed by H. SCHMIDT<sup>2)</sup> and, in part, by BRIGGS<sup>3)</sup>, who accepts לָקָרִיב from DUHM and translates: "to be muzzled".

Those who accept the masoretic reading עָדִיו derive it from עֲדִי "ornament, Schmuck"; but, as this meaning does not suit the context, they ply the word to signify "harness, trappings". Thus BRIGGS, KIRKPATRICK<sup>4)</sup>, EERDMANS<sup>5)</sup>, etc.—However, many are not satisfied with this interpretation and try to better the text by emending it. In this line we can, for instance, quote BRUNO<sup>6)</sup>, followed by HERKENNE<sup>7)</sup> and PODECHARD<sup>8)</sup>, who adopts the reading עִירו and translates: "deren 'Hitze' nur gebändigt wird...". HERKENNE translates with "dessen Wildheit", and PODECHARD with "fougue".

Others still accept the correction first proposed by SCHLÖGL<sup>9)</sup>, and change עָדִיו in עֲזוֹ, litt. "its strength", though giving it a meaning more suitable to the context: "pride, Trotz" and the like. See KITTEL<sup>10)</sup>, GUNKEL<sup>11)</sup>, BUTTENWIESER<sup>12)</sup>, etc. — Finally others have accepted EHRLICH's conjecture from Arab. *ʿadwun* "the horse's run", and see in עָדִיו the impetus of a fiery horse, reverting in this way to a meaning very similar to that proposed by BRUNO, etc. So BAETHGEN<sup>13)</sup>, CALÈS<sup>14)</sup>, New Roman Psalter<sup>15)</sup>, etc. BAETHGEN changes לְבָלוֹם to

<sup>1)</sup> B. DUHM, *Psalmen*, 2. Aufl., 1922.

<sup>2)</sup> H. SCHMIDT, *Die Psalmen*, 1934.

<sup>3)</sup> C. A. BRIGGS, *The Book of Psalms* (I.C.C.), I, 1907.

<sup>4)</sup> A. F. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, 1927.

<sup>5)</sup> B. D. EERDMANS, *The Hebrew Book of Psalms* (Oudtestamentische Studiën, Deel IV), Leiden, 1947.

<sup>6)</sup> A. BRUNO, *Der Rhythmus der alttestamentlichen Dichtung*, Leipzig, 1930.

<sup>7)</sup> H. HERKENNE, *Das Buch der Psalmen* (Bonner Bibel), Bonn, 1936.

<sup>8)</sup> E. PODECHARD, *Le Psautier, Psaumes 1-75. I. Traduction littérale et explication historique; I. Notes critiques*. Lyon, 1949.

<sup>9)</sup> N. J. SCHLÖGL, *Die heiligen Schriften des alten Bundes*, III 1 *Psalmen*, 1915.

<sup>10)</sup> R. KITTEL, *Psalmen*, 3.4 Aufl., 1921.

<sup>11)</sup> H. GUNKEL, *Die Psalmen*, Göttingen, 1926.

<sup>12)</sup> MOSES BUTTENWIESER, *The Psalms*, Chicago, 1938.

<sup>13)</sup> FR. BAETHGEN, *Psalmen*, 2. Aufl., 1904.

<sup>14)</sup> J. CALÈS, *Le Livre des Psaumes*, I., Paris, 1936.

<sup>15)</sup> *Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani. Nova ex textibus primigeniis interpretatio latina cum notis criticis et exegeticis cura professorum Pontificii Instituti Biblici edita*, Romae, 1940.

לכלוא and translates: „dessen Ungestüm man mit Zaum und Gebiss hemmt”. CALÈS has “pétulance, caprice”, and the New Roman Psalter “impetus”. To this translation one could find a parallel in an Accadian š u-i l l a (EBELING, *Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion*, I, 1918, p. 40, v. 12): *ta-ša-an-da pare(!)-ke[a ša šit-mu-ra a-la-kām*, “thou curbest thy horses which furiously run on their way”.

A mere guess must be considered the rendering σιγῶνας of the LXX (Vulgate *maxillas*), followed, among others, by the English Prayer Book and the translation of *The Jewish Publication Society of America* (Philadelphia, 1937). In addition to this little semantic survey it would be interesting to register the numerous suggestions made by commentators but not accepted in the text. One could here quote KITTEL's suggestion from Arab. *‘aduwu* “enemy”, and Aram. עֲדִי “prey”, Hebr. עֵד with the same meaning; moreover his mention

of EHRLICH's suggestion from Arab. *‘adwun*, already touched upon above. GUNKEL thinks of Accad. *adû* with the problematic meaning “harness, Pferdegeschirr”. (C. BEZOLD, *Babyl.-Assyr. Glossar*, p. 18 B, for *adû*, syn. to *napsamu*, *kulûlu*, gives “Gebiss (?)”. For the meaning “harness” he has *udê*, with the generic connotation of “tools, utensils, implements”, and a more technical one in the expression: *udê imêri* „Geschirr eines Esels”.) Further quotations may be dispensed with as they would only result in useless display and would not help us towards the solution. Therefore we can hasten to our point.

The general purport of v. 9 in our Psalm is easy to understand. The psalmist admonishes his neighbour(s) not to be like horse or mule. The plural of the verb at the very beginning תהיו is changed by many critics, with some manuscripts, into the singular. In favour of it one can take notice of the fact that in v. 8 the psalmist addresses a singular person, “thou”, and in v. 9 he reverts to the singular again: “to thee”, continuing in the singular. Things begin to get confused with v. 9 b. Practically all commentators end v. 9 a, the first emistich, with אין הבין, “without intelligence”. In this way the verb is left without its complement and the verse loses its balance. The mistake originated with the masoretes who accented הבין with *‘olê wəyôrêd*, and, with *múnâh*, joined לבלום . . . במתג together. Now, הבין has its complement in במתג ורסן. The construction of בין with *b°* is not the most usual one, but is not, on the other side, alien to the verb. Though not attested in Qal, which is either used with the simple acc. (Prov. vii 7), or with *l°* (Job ix 11, xiii 1, etc), or with *’el* (Ps.

xxviii 5), or finally with *ʿal* (Dan. xi 30, 37), it is well attested in Hiphʿil (Neh. viii 8, 12, Dan. ix 23, x 11, 2 Chron. xxvi 5, xxxiv 12). The meaning of **בין** with *b<sup>e</sup>* is here, as in all the passages quoted above, except Neh. viii 8, “give heed, attend to”, and the like. Therefore v. 9 ab, adopting or not the correction of **תהי** in **תהי**, must be translated: “Do not be as a horse (or) mule that gives no heed to bit and bridle”. Of all the commentators examined by us only EERDMANS adopts this division of the verse and translates, somewhat literally, “not understanding the bit and the bridle”. It was a little surprise for us to see that somebody else had arrived at the same interpretation quite independently. However, EERDMANS goes immediately off by the tangent translating **עדי לבלום** by “his trappings to hold in leash”, which he considers a parenthesis.

And now we come to the core of the problem: how is the difficult **עדי** to be translated?—We said, almost at the beginning, that this word is the key to the understanding of the whole verse. None of the suggestions made up to now, and registered above, can really satisfy. Indeed the critics either change the meaning of the word or correct the word itself. Withal, the solution was there all the time and was easier than one might think. Discarding the way the masoretes punctuated the consonants, one has but to interchange the last two consonants of the word and obtains **עדי** which may be construed as a passive participle from **עדה**. To be noticed that of these pass. part. we have two other instances in our Psalm, v. 1: **נשי-**

(**פשע**) **כסוי** (**חטאה**). Of **עדה** only two occurrences are registered in the O.T.: Job xxviii 8 (perf. Qal, 3 d per. sing.): “The proud beast have not trodden it; nor has the lion *passed thereby*”, and Prov. xxv 20 (part. of Hiphʿil): “As one that taketh off a garment”. Sir. xxxi (xxxiv) 28 **עדי** seems to have nothing to do with our root. The LXX translate it ψυχῇ, and R. SMEND reads **עדין**, “Wohlleben, Wonne”.

The general meaning of the verb is to be considered the one given in Job xxviii 8. It corresponds to that found in the other Semitic languages and registered in GESENIUS' Dictionary (German and English edition): Arab. *ʿadā* (عَدَا) “pass by, run”; Et. *ʿadawa* (אדעו), *id.*; Aram. **עדי** “go along, go by”; Syr. *ʿedā* (ܥܕܐ) “pass by, come”. The root seems not to be attested in Accadian, — *edū* “flood” which might be connected with the same root is to be considered a Sumerian loanword, *A.DĒ.A* > *edū* (MEISSNER, Chicago AS I, 10.4) —.



Neither is the root found, up to now, in Ugaritic.—It is evident therefore that by reading עָדָיו we are not inventing a new root, but, at most, simply registering a new instance of a verbal form not found elsewhere in the O.T. Adopting the meaning for עָדָה “go by, pass by, go up to”, we may translate עָדָיו with “approached”. If we add that the participle syntactically is to be taken as “casus pendens”, giving the protasis of a conditional clause, we have in hand all the elements for the final solution of the riddle. Without any other change or correction or suppression of any particle of the text we get a context that really makes very good sense:

(If the horse or mule is) approached for curbing,  
it will not come near thee.

At once what was a static scene is changed into a dynamic and vivid one. The horse or mule is no longer there aside fixed in its “stupidity” (“without intelligence”) so alien to the horse’s nature, and which one does not know how it could be helped by bridle and bit. On the contrary, you see before you a fiery horse that will not be tamed by anything and if you try to go up to it with the bit in your hand keeps kicking and stampedes off from you. The verse has become a wonderful little picture, drawn with great ability in very few words, and is to be considered a new gem of the Psalter brought to light after having been buried for centuries.

Summing up. We give הִבִּין a complement in the little clause בִּמְתָנוּ וְרָסָן, and we get a more balanced division of the verse; we interchange two consonants in the impossible עָדָיו, and we gain a context that has all probability of being the original one intended by the author of the Psalm:

Be not like horse (or) mule  
which does not pay heed to bridle and bit.  
(If it is) approached for curbing  
it will not come near thee.

And we might stop here. Nevertheless we beg to be allowed one last remark. If our reading and translation are correct, we gain by them a means of evaluating the emendations to the text, which have been proposed by exegetes and critics. Those who have kept closer to the traditional text without suppression of any sort have resulted nearer the true text than those who have been bolder in corrections, suppressions and transpositions. See for instance the changes wrought in the text by GUNKEL. He ends v. 9 with לְבָלוֹם and transfers the

following clause after v. 7b getting a parallel between 'אֵלֵיוּ לֹא-יָגִיעַ' of v. 7 and בֵּל יִקְרִיב אֵלָיו of v. 9 c. From the point of view of the general principles of Hebrew poetry the reconstruction is faultless and appears quite good. However, that is not the case. Of course, one is not entitled to draw a general conclusion from one single instance; but the supposition may be hazarded, that perhaps in other cases too, where the consonantal text has been dealt with most drastically, the result may also have been the farthest from the real state of the original.

# SELAH

BY

NORMAN H. SNAITH

Leeds

According to a tradition preserved in the Mishnah (*Tamid* vii, 3), the daily psalm of the Second Temple was sung in three parts, and at the conclusion of each part, there was a pause. During this pause in the singing, two of the priests blew with their trumpets, and at this signal the worshippers prostrated themselves in prayer. A search throughout the Psalter for possible traces of this tripartite division in the Psalms generally reveals a close connection with the incidence of the word "selah". The occurrences of this word conform to this rule, namely, that wherever the word occurs, the psalm is in three sections, and the word occurs at the end of a section. Sometimes the break in the psalm is a natural one; sometimes it has been forced on the psalm. This latter occurs in cases where it was impossible to find a convenient place where a break was due from the choral point of view. There are never more than three selahs in one psalm, unless the psalm, as it is found in our texts, is composite. In such cases, the psalms, which are now joined together, separately conform to the above-mentioned rule.

Taking into account the occurrences of the word and its equivalents in all the ancient versions, we divide the selah-psalms, for the purposes of discussion, into seven groups:

a) Selah at the end of each of three stanzas: iii, xxiv, xxxiiA, xlv, lxviiiA, lxxvii, cxl.

b) Selah after the first and second stanzas, but not after the third stanza: iv, xxxix, xlix, l, lii, lv, lvii, lix, lxii, lxviA, lxvii, lxxv, lxxvi, lxxxiv, lxxxvii, lxxxviii, lxxxix C.

c) Selah after the first and third stanzas, but not after the second: lxxxv.

d) Selah after the second and third stanzas, but not after the first: ix.

e) Selah after the first stanza only: ii, vii, xx, xxi, xlv, xlvii, liv, lx, lxvi B, lxxiv?, lxxxi, lxxxii, lxxxiii, lxxxix A, xcvi, xciii.



f) Selah after the second stanza only: xviii, xxiiA, xxxiv, xlviii, lxi, lxviii B, lxxiii, lxxx, xciv, lxviii.

g) Selah after the third stanza only: xix?, xlv, lxiii, lxxxixB, c, ciii.

In these lists, there are fifty-four psalms involved out of the one hundred and fifty which comprise the Masoretic Psalter. In twenty-six of these cases, the coincidences of the tripartite divisions and the positions of the selahs are evident from a perusal of the Masoretic Text or of the English Versions, which in this respect are its faithful copies. These cases are: iii, iv, vii, ix, xx, xxxix, xlv, xlvii, xlviii, l, lii, liv, lix, lx, lxii, lxvii, lxxiii, lxxiv, lxxv, lxxvi, lxxx, lxxxi, lxxxiv, lxxxvii, lxxxviii, cxliii.

We proceed to give in detail the evidence for each psalm in turn, according to the various groups.

a). SELAH AT THE END OF EACH OF THREE STANZAS

*Psalm* iii. After vs. 3: MT, LXX, Jer., Aq., Sym., Theod., Quinta, Sexta. After vs. 5: MT, LXX, Jer. In the Jerome MS. C (Bibliothèque Nationale, Paris; Lat. 11532/33), the selah is indicated after vs. 6 instead of after vs. 5. It is omitted altogether, as often elsewhere, by Jerome MS. T (Toletanus, Biblioteca Nacional, Madrid)<sup>1</sup>. After the end of the psalm: MT, Jer. Aq., Quinta, Sexta.

*Psalm* xxiv. After vs. 6: MT; LXX (not A); Jer. (not Q—Bibliothèque Nationale, Paris, Lat. 33). After vs. 8: LXX (U only). At the end: MT, Jerome, even W and Z in LAGARDE's collation of the Jerome MSS., and in the GUNTHER ZAINER edition of 1473, in all three of which it is frequently missing; Syriac. These three stanzas are far from equal in length, but if the psalm is to be divided into three stanzas, then it is obvious that these must be the three.

*Psalm* xxxiiA. In MT the three selahs are found after vss. 4, 5, and 7. These are confirmed in LXX, though codex A omits it after vs. 4, and the Veronese Psalter adds after vs. 6. The other Greek Versions all confirm the one after vs. 4, and Aquila after vs. 5 also. The Hebrew transliteration of Origen's Hexapla confirms the instance after vs. 7. The Jerome MSS. and Edd. vary considerably. Evidently Jerome read selah in the Hebrew at the end of vs. 4, but he translated it *ingiter*. This is his translation elsewhere for

---

<sup>1</sup>) The MSS. of both LXX and Jer. omit sporadically, and A, T (LXX MSS.) frequently. I have noted these only when there are variations from the normal position, or for any special reason.

*tāmîd*, see xl 12; xl 17; lxxi 3; lxxi 14; lxxii 15; lxxiv 23; cv 4; cxix 44; cxix 117, though in thirteen other cases he has *semper*, which is his usual equivalent of *selah*. The case of lxxi 6 is important in this connection. The Hebrew is *tāmîd*. Cod. Amiatinus treats it as an ordinary word and has *ingiter*, as also the editions of MARTIANAY 1693 and VALLARSI 1734-42. Elsewhere the translation *semper* is found as part of the psalm itself, but in LAGARDE's edition of 1874, the word is not taken to be part of the text of the psalm, but as the equivalent of *selah*, and this is the case in four codd., Hubertianus (B.M., Add. 24142), M (A 2 in Biblioteca Nacional, Madrid), Q (Lat. 33 in Bibliothèque Nationale, Paris), and Totelanus (also at Madrid). The Corbie cod. (Lat. 11532/33, Paris) omits it altogether. It will be seen, therefore, from this instance, that there is a great deal to be said in support of Jerome's having read *selah* as the end of vs. 4 in ps. xxxii.

LAGARDE indicates a *selah* after vs. 4a, though the earlier editions and most codd. are against it. It is an attempt to compensate for the original error. The *selah* after vs. 5 is omitted by LAGARDE, and also in codd. A and M (LAGARDE's references), but it is in the STEPHANUS, MARTIANAY, and VALLARSI editions. That after vs. 7 is generally attested. The original psalm ended at vs. 7, where the rhythm changes, so GUNKEL, *Die Psalmen*, 1925, pp. 134f.

*Psalm* xlvî. In MT the *selahs* are after vss. 4(3), 8(7), end. These are confirmed in LXX for vss. 4 and 8 (not in cod. T), and in Jerome for all three cases, though one or other is omitted in some MSS. and Edd. There is some confusion in the Jerome MSS., C (HARDEN) has *semper* after 3(2) instead of after 4(3), and R (LAGARDE) after 5a instead of after 4, as also W (LAGARDE).

*Psalm* lxviiiA. The psalm is composite, the second psalm opening with vs. 20(19), "Blessed be the Lord" being probably a closing benediction similar to "Blessed be God" in vs. 36(35). Apart from other indications of two separate psalms (see the commentaries), according to vss. 16f (15f) Bashan is a worthy place for God to dwell in, but in vss. 23(22) it is a place from which He promises to bring back His people, and in so doing to deliver them. The *selahs* in this psalm are universally a verse late. In lxviiiA they are at vss. 8, 14, 20; in lxviiiB at 33. That after vs. 8 is found in MT, LXX, Jer.; that after vs. 14 in LXX and in codd. M and T (HARDEN) of Jerome; that after vs. 20 in MT LXX, and Jerome; that after vs. 33 also in MT, LXX, and Jerome.

There are some variations, notably in the Jerome codd. The

Latin equivalent *semper* is found at the end of vs. 4 in T (HARDEN), but not the true LXX text (codd. **Σ** and B omit it). After vs. 17, LAGARDE has *semper* outside the text, it having been inserted in black ink in G, the 872 A.D. Gallic MS. to which LAGARDE attached great importance. Three other codd., M, Q, and T of HARDEN's collation, agree. Many of LAGARDE's Gallic codd. have *confidenter*, and so E and H (HARDEN), whilst MARTIANAY and VALLARSI printed *in sempiternum*. Actually the word is part of the text, as in these latter codd. and edd., standing for the Hebrew *lenešah*. Cod. C (HARDEN) places *semper* at vs. 18 instead of at vs. 20.

*Psalm lxxvii*. The selahs are found at vss. 4, 10, and 16 in MT, LXX, and Jerome. The original psalm ends at vs. 16, the last vss. being different in style and content. They are distiches instead of tristiches, as in the earlier verses, and the verses are dependent on Exod. xv and Hab. iii, whilst the last line is from Num. xxxiii 1.

*Psalm cxl*. The selahs are at vss. 4(3), 6(5), and 9(8). These are confirmed in LXX. They are found in some Jerome codd., though A, C, T of HARDEN's collation omit all three, whilst Q omits the first and M the last. LAGARDE gives two codd., W and Z, where *semper* is added in all three places in black ink. The original psalm ends with vs. 9(8); the last verses breathe a spirit of vengeance and bitterness which is alien and strange to the spirit of the original psalm.

b) SELAHS AFTER THE FIRST AND SECOND STANZAS BUT  
NOT AT THE END OF THE PSALM.

*Psalm iv*. The selahs are found at the end of vss. 3(2) and 5(4) in MT, LXX, Jerome, and in all the Greek Versions found in Origen's Hexapla. The first is confirmed in Syriac.

*Psalm xxxix*. Selah is found after vs. 6(5) in MT, LXX, Jerome, and the Greek VSS., and also after vs. 12 in LXX and Jerome. In each case Cod. R. (LAGARDE) has *semper* half a verse early.

*Psalm xlix*. Selahs are found after vss. 14(13) and 16(15) in MT, LXX, and Jerome. The psalm is in three sections of very unequal lengths. Vss. 17-21 (16-20) are probably an addition, though much earlier than the time of the introduction of the selahs, and in them the fate of evil men in general is applied to one rich man in particular.

*Psalm l*. Selah is found after vs. 6 in MT, LXX and Jerome. It is also found after vs. 15 in LXX and Jerome. At the end of vs. 8 the Latin has *semper* in the text. Cod. H. (HARDEN) has taken this

to be the equivalent of *selah*, and perhaps this is why this codex omits the *semper* after vs. 15.

*Psalm lii.* The *selahs* occur after vss. 5(3) and 7(5) in MT, LXX, and Jerome. Symmachus confirms the occurrence after vs. 5.

*Psalm lv.* The *selahs* are found after vss. 8(7) and 20a(19a) in MT, LXX, and Jerome. Here again we find the curious phenomenon of misplaced *selahs*. They occur one verse early, cf. Ps. lxxiii, and Ps. lvii (below).

*Psalm lvii.* In MT and Jerome, the *selahs* occur after vss. 4b(3b) and 7(6), but LXX gives them both a verse earlier, except codex **X** which omits the first and conforms to MT in the second.

*Psalm lix.* After vss. 6(5) and 14(13) in MT, LXX, and Jerome.

*Psalm lxii.* After vss. 5(4) and 9(8) in MT, LXX, and Jerome.

*Psalm lxviA.* This psalm is composite, the first psalm ending at vs. 12. Previously to this verse the plural is used, but afterwards the singular. When this division into two psalms is recognised, it will be seen that the first psalm has divisions correctly at vss. 4 and 7 (so MT, LXX, Jerome, and Syriac), and the second psalm a break at vs. 15 (so MT, LXX, and Jerome).

*Psalm lxvii.* The *selahs* come after vss. 2(1) and 5(4), and so MT and LXX. Jerome confirms the former, but at vs. 5 codd. and edd. for the most part have *sempiternus* as part of the text of the psalm. The exceptions are the editions of MARTIANAY and VALLARSI, and codd. B and T in HARDEN's collation, all of which have *semper*, following MT.

*Psalm lxxv.* The *selahs* occur after vss. 4(3) and 10(9) in MT, LXX, Jerome, and all the Greek Versions of the Hexapla. LAGARDE does not give the second one in his edition, but it is in six of his authorities, namely codd. R and W, and editions STEPHANUS, ERASMUS 1526, MARTIANAY, and VALLARSI.

*Psalm lxxxiv.* The *selahs* are found after vss. 5(4) and 9(8) in MT, LXX, and Jerome.

*Psalm lxxxvii.* The *selahs* are found after vss. 3 and 6 in MT, LXX, and Jerome.

*Psalm lxxxviii.* After vss. 8(7) and 11(10) in MT and Jerome. The first is confirmed in LXX. For the second cod. W (LAGARDE) inserts after vs. 11a instead of at the end of the verse.

*Psalm lxxxix.* Here there are three psalms. One psalm ends at vs. 19(18) and speaks of the joy of the new comradeship between North and South. The second psalm is in praise of the Davidic kings and



ends at vs. 38(37). The third tells of disaster upon disaster and prays for help and strength. For the first psalm, there is a *selah* at vs. 5(4) in MT, LXX, and Jerome. For the second, the *selah* is at vs. 38(37) in MT, LXX, and Jerome. For the third, it is at vs. 46(45) in MT, LXX and Jerome, and at vs. 49(48) in Jerome also.

c) SELAH AFTER THE FIRST AND THIRD STANZAS, BUT NOT  
AFTER THE SECOND

*Psalm lxxxv.* After vs. 3(2) in MT, LXX, and Jerome. In the Washington MS. of the Freer Collection (A, ed. HENRY A. SANDERS, *University of Michigan Studies*, 1917, VIII, 2) a *selah* is indicated at the end of the psalm.

d) SELAH AFTER THE SECOND AND THIRD STANZAS, BUT  
NOT AFTER THE FIRST

*Psalm ix.* The *selahs* are found after vs. 17(16) and at the end of the psalm in MT, LXX, Jerome, and in the Greek versions of the Hexapla. The true text of Jerome translates *heg yôn selâ* (vs. 17) as *sonitu sempiterno*, as if the words are part of the psalm itself, and so the editions of LAGARDE and HARDEN. Both MARTIANAY and VALLARSI have *sonitu semper*, but the former states that many MSS. have *sonitu sempiterno* or *cum sonitu sempiterno*. Codd. O and G (LAGARDE) have *cum sonitu semper*, and ERASMUS *meditatione semper*. Some omit the whole phrase, and others the first member of it.

e) SELAH AFTER THE FIRST STANZA

*Psalm ii.* LXX has *selah* after vs. 2, and so also the Jerome cod. R (LAGARDE). There is a very great deal to be said on exegetical grounds for a break in the psalm at this point, thus separating vs. 3 from vs. 2. "Let us break their bands asunder. . ." is usually taken to be the words of the revolting heathen, and "saying" is introduced in the English Versions in order to ensure this interpretation. But when did Israel hold the heathen in bands, except in a far-off future which never came? On the contrary, it was Israel that was thus held. Israel's enemies were always ringing her round, devising mischief against her. Verse 3, therefore, equally with vss. 1 and 2, is the words of Israel. It is Israel who is going to break the bands which the heathen have imposed. The first stanza ends with vs. 2, referring to the past and the present. The second stanza extends from vs. 3 to vs. 9, concluding with the divine decree. It should be noted

that there is considerable doubt concerning *malkî* in vs. 6. It is not found in LXX, (codd. A and R<sup>a</sup> have it without the suffix), and if the word is omitted, then Israel is the Messianic king.

*Psalm vii.* After vs. 6(5) in MT, LXX, Jerome and the Greek Versions of the Hexapla.

*Psalm xx.* After vs. 4(3) in MT, LXX, Jerome and the Greek Versions of the Hexapla.

*Psalm xxi.* After vs. 3(2) in MT, LXX, Jerome and all the Greek Versions of the Hexapla, but the second hand of the Veronese Psalter has placed the *selah* one verse later. This psalm is a case where a three-stanza scheme has been forced on to the psalm, and it has been difficult to find a place suitable for the division.

*Psalm xlii.* After vs. 9(8) in MT, LXX, and Jerome.

*Psalm xlvii.* After vs. 5(4) in MT, LXX, Jerome, and the Greek Versions of the Hexapla.

*Psalm lii.* After vs. 5(3) in MT, LXX, and Jerome.

*Psalm lx.* After vs. 6(4) in MT, LXX, and Jerome.

*Psalm lxxiv?* Verse 11 in MT concludes with *kallâ* and so Jerome *consume* (three Gallic codd. and STEPHANUS and ERASMUS read *consumens*). LXX has εἰς τὸ τέλος, which stands for *l'nesah* at the end of vs. 10. The usual emendation proposed is *tiklâ*, but it may be a confused *selah*.

*Psalm lxxxi.* After vs. 8(7) in MT, LXX, and Jerome.

*Psalm lxxxii.* After vs. 2 in MT, LXX, and Jerome.

*Psalm lxxxiii.* After vs. 9(8) in MT, LXX, and Jerome. This is necessarily late because of the long list of conspirators. it is possible, however, that vss. 7b-9a (6b-8a) are not original to the psalm. According to vs. 9b (8b), 'the children of Lot' are the leaders, but Ammon and Moab are mentioned only as two amongst a medley of peoples. The original text may have been simply 'the tents of Edom and the Ishmaelites have been an arm to the children of Lot'. This reading removes a good deal of confusion, and incidentally places the *selah* exactly at the end of the first third of the psalm.

*Psalm xcvi.* Field quotes and 'odd' Greek Version wherein a *selah* is found after vs. 3.

*Psalm cxliii.* After vs. 6 in MT, LXX, and Jerome.

#### f) AFTER THE SECOND STANZA

*Psalm xviii?* At the end of vs. 36(35) LXX adds εἰς τέλος, adding also the doublet καὶ ἡ παιδία σου, αὐτὴ με διδάξει, which

℣\* omits. The Roman Psalter omits 36c, whilst 36b is not found in the parallel 2 Sam. xxii 36 (MT). In the Martianay edition of Jerome, it is stated after vs. 36b *spatiolum vacuum relinquunt exemplaria quatuor mss superius laudata, quo denotant abesse in hebraeis voluminibus unum versum, quem nonnullae interpretationes repraesentant*. F. W. MOZLEY (*The Psalter of the Church*, 1907, p. 33) suggests that perhaps the LXX interpolation represents a *selah* (cf. SWETE, *Introduction to the Old Testament in Greek*, p. 449), and some sort of a division is also suggested by the note in MARTIANAY.

*Psalm* xxiiA. A *selah* is inserted after vs. 18(17) in the Washington MS.; it should probably come a verse later. Vss. 23-end are probably a later addition (see DUHM).

*Psalm* xxxiv. After vs. 11(10) in LXX and Jerome.

*Psalm* xlviii. After vs. 9(8) in MT, LXX, and Jerome. One Greek Version cited by FIELD indicates a *selah* after vs. 11.

*Psalm* lxi. After vs. 5(4) in MT, LXX, and Jerome.

*Psalm* lxxiii. Some Jerome codd. have *semper* after vs. 17a. They are A (HARDEN), R. W. (LAGARDE) and also Gallic editions and codd. In C (HARDEN) it is found at the end of the verse.

*Psalm* lxxx. After vs. 8(7) in LXX and in two Jerome MSS. (M, T in HARDEN's list).

*Psalm* xciv. After vs. 15 in LXX, in two Jerome MSS. (M and T, HARDEN's list), and in the STEPHANUS edition.

*Psalm* cxviii. There is no *selah* indicated in any of the Versions, but in the Midrash it is stated that after the mention of the righteous a blessing should be added, and Isaiah iii 10 is quoted, whilst after the mention of the wicked a curse should be added. But why is this comment found here? It is apparently connected with the phrase *kî tôb*, and yet that phrase occurs as early as Ps. 100. The suggestion is that there was a blessing said in this psalm at the mention of the righteous. The place of this is evidently after vs. 20, two-thirds of the way through the psalm, where there is a natural break. The first natural break in the psalm is after vs. 9. For the connection of the phrase *kî tôb* with a blessing, see below.

#### g) AFTER THE THIRD STANZA

*Psalm* xix?. After vs. 15b (14b) LXX has διὰ παντός. Possibly this is a relic of a *selah*.

*Psalm* xlv, lxiii, c, ciii. A *selah* is in each case indicated at the end of the psalm in the Washington MS.

In addition there is Ps. cxix. It is difficult to see how this psalm would ever be divided except at the obvious places at the ends of the eight-line stanzas. In the Washington MS. a *selah* is indicated four times, after vss. 112, 120, 136, 144. The edges of this MS. are often lost or illegible, so that it is impossible often to tell whether a *selah* is indicated or not, either by the usual διὰ ψαλμοῦ of LXX or by the special sign which in this MS. is placed in the left-hand column. There are some places where definitely no *selah* is intended, namely after vss. 40, 64, and 80.

If there is any justification for associating the Mishnah tradition of the singing of the daily psalms in three sections with the occurrences of *selah*, then the word ought to appear in every one of the seven daily psalms of the Mishnah tradition, or at least a triple division ought to be reasonably obvious. The psalms recited, according to the Mishnah (*Tamid* vii, 4), on the several days of the week are xxiv, xlviii, xxxii, xciv, lxxxi, xciii, xcii.

*Psalm* xxiv falls naturally into three sections, 1-6, 7-8, 9-10, and *selah* is found after vs. 6 and at the end. This is supported by LXX and by Jerome. The Greek equivalent is found also in one MS. of LXX at the end of the second stanza. This MS. is the uncial U, composed of fragments presenting "a text of much value. Its readings are often unique, or agree with the Hebrew of the versions or patristic quotations against all other known MSS." <sup>1)</sup>

*Psalm* xlviii. The three sections are 2-4 (1-3), 5-9 (4-8), 10-15 (9-14). *Selah* occurs in all versions after the second stanza.

*Psalm* xxxii. As we have already seen, this psalm has *selahs* at the end of each of its three stanzas.

*Psalm* xciv. This psalm divides naturally into three stanzas of approximately equal length, the first break being at vs. 7 and the second at vs. 15, where LXX and two Jerome Madrid MSS. (M and T) found *selah*.

*Psalm* lxxxi. There is a natural break at the end of vs. 8 (7), where there is a *selah*. As the psalm now stands, this break is not far from the middle of the psalm. But this psalm was not only the daily psalm for the fifth day of the week; it was also (and still is) the New Year's Day (*Rosh hashShanah*). ST. JOHN THACKERAY (*J.T.S.*, pp. 177f) has shown that it has suffered interpolations owing to its association

<sup>1)</sup> SWETE, *The Old Testament in Greek*, II, xiii.



with the New Year Festival. These interpolations consist of vss. 6b (5b), 7 (6), and parts of vss. 9-14 (8-13). It will be seen that the omission of these intrusions makes vs. 8(7) to be the concluding verse of a first stanza of reasonable length. The second stanza then concludes fittingly with vs. 15 (14).

*Psalm xciii, xcii.* These two psalms are without selahs in every version. They fall naturally into three sections: for Psalm xcii, these are 2-5 (1-4), 6-11 (5-10), 12-16 (11-15); and for Psalm xciii, they are 1-2, 3-4, 5. The whole group, 90-99, were originally Sabbath psalms.<sup>1)</sup> Whereas the regular daily psalm was sung whilst the drink-offering of the daily sacrifice was being poured out, these psalms were associated with the additional Sabbath sacrifice. Perhaps this early association with the Sabbath explains why these psalms are now found in the Service for the Inauguration of the Sabbath to a greater extent than in the other Jewish Sabbath services. The Ashkenazi Jews sing xcvi-xcix, xxix, xcii and xciii at this service, and include xc, xci, xcii and xciii on ordinary occasions in the Morning Service for the Sabbath. It may be that a different tradition was followed in the singing of these Sabbath psalms, and that they were not sung in three sections. The authority for a selah is not very strong for any of these psalms (cf. for xcvi above). Apart from the slender evidence for psalm xcvi, the only psalm of the group with a selah is psalm xciv, and then only in LXX and in two MSS. of Jerome. This psalm ceased to be a Sabbath psalm at an early date, and its place was taken by Psalm xxix.<sup>2)</sup>

It will be noticed that in psalm xcii, the difficult line 11b (10b) comes at the end of the second stanza. It has always been difficult to explain the reference to 'fresh oil', and 'anointed' will not do at all as a translation of *ballôti*. LXX, Symmachus and Jerome all translated 'my old age', reading *b'loti*. Whilst Syriac and Targum assume *ballôtanî*. The word, as it stands, can scarcely come from the root *b-l-l* (as it must do, if the translation 'anointed' is to have any justification), but if it does, then it means 'mixed' and not 'anointed'. The line is probably a rubric, which has come into the text at the end of a stanza. It can thus be explained from Num. xxviii, which deals with the Sabbath Offering. Vs. 11b would thus be a corrupted

<sup>1)</sup> I have set forth the arguments for this in my *Studies in the Psalter* (1934), pp. 47-87.

<sup>2)</sup> See my *Studies in the Psalter*, pp. 79-84.

*bôlûlâ b'šemen*, and possibly there is an original *korbânî* and a reference to the *trûmâ* in vs. 11a.

The word *selah* also occurs thrice in Habakkuk iii, in each case five lines before the ends of vss. 5, 10 and 15 respectively. There is evidence, both at the beginning and at the end of the chapter, that this Prayer was once used liturgically, and indeed it was in the Music-master's collection. Our suggestion is that the Prayer was once sung in three stanzas, the *selahs* being misplaced, a phenomenon which we have noticed elsewhere (e.g. Psalm lxviii). Further, a marginal note has found its way into the text at the same place as the *selah* in vs. 9, just as the rubric has come in at the end of the second stanza of Psalm xcii. The chapter was later used as a Haftarah for Pentecost<sup>1</sup>), and it is probable that vss. 16-19 were added at that time. We have thus another three-stanza psalm with *selahs* at the end of each of the three stanzas.

Is it possible to detect the period at which the word *selah* was introduced? In the Elohist Psalter the word occurs in eleven out of twenty-two Davidic psalms, in five out of seven (xlii-xliii count as one) Qorachite psalms, in nine out of twelve Asaphite psalms, and in thirty-two (including Hab. iii) out of fifty-six of the Music-master's psalms. It is found in all the psalms in the Jehovist supplement to the Elohist Psalter (lxxxiv-lxxxix), except in the Davidic psalm lxxxvi, which is a compilation rather than an original piece of work. In the Music-master's collection there are twenty-three psalms without *selah* out of a total of fifty-five (including Hab. iii). The word is thus independent of all the original collections out of which the present Psalter was compiled, and must have been inserted into the Psalter at some stage in its development.

In the first Book of the Psalter (i-xli), the word *selah* occurs in ten psalms out of forty-one (thirty-nine, if we assume that psalms i<sup>2</sup>) and xxxiii were inserted at a comparatively late date). In the remainder of the Psalter it is found only in two Davidic psalms, cxl and cxliii. These two psalms belong to a group of Davidic psalms (cxxxviii-cxlv) which have been added at the end of the whole Psalter, i.e. apart from the five Hallelujah psalms which form the actual conclusion. They have affinities with psalms in the first three books, and were doubtless in use for some time before they were included

<sup>1</sup>) ST. JOHN THACKERAY, *The Septuagint and Jewish Worship* (Schweich Lectures, 1920).

<sup>2</sup>) *The Triennial Cycle and the Psalter*, Z.A.W. (N.F.), 10, Heft 3/4, p. 304.

in the Psalter. Apart from these two psalms, the incidence of the word *selah* is confined, so far as the Psalter is concerned, to the first three books. These books were probably complete by the earlier part of the fourth century, soon after the time of Ezra, since psalm lxxxiv belongs to the time when the exiled Qorachites had returned to the Jerusalem Temple after the disturbances of the Nehemiah-Ezra period.<sup>1)</sup> This is in accordance with the judgement that the word *selah* "probably came into use in the Persian period in connection with the musical accompaniment in public worship to indicate the place of benedictions"<sup>2)</sup> The word is found in the *Shemoneh Esreh* in the third (*Kedushath hashShem*) and (perhaps) the eighteenth (*Hoda'ah*) Benedictions. These belong to the earliest stratum of this ancient Jewish prayer. The first three and the last three are mentioned in an old Mishnah (*Rosh hashShanah* iv, 5). They were part of the daily prayer of the priests in the Temple (*Tamid* iv, 1 v, 1), whilst the names of the seventeenth and the eighteenth occur in the liturgy for the High Priest on the Day of Atonement (*Yoma* vii, 1). These facts, together with the fact that the word *selah* is found so rarely in these Benedictions, suggest that the insertion of the word belongs to the earlier days of the Second Temple.

Many suggestions have been made as to the meaning of the word *selah*, based chiefly on the renderings of the ancient versions. Septuagint, Symmachus and Theodotion represent the word by διαψαλμα<sup>3)</sup> The διαύλιον was an air played on the flute in the interval of the choral song. On the basis of this, διαψαλμα marks an interlude of some kind in which something else was sung (or played) other than the psalm itself. There is some evidence that something was sung, since Origen states that Aquila replaced the διαψαλμα of the Septuagint with ᾠσμα. This is confirmed in FIELD's *Hexapla* (Psalm xxxviii in LXX), where it is stated that, according to the Hexaplar Syriac Version, Aquila has 'innîât' (song) five times. BAETHGEN<sup>4)</sup> objected to the idea of an interlude on the ground that the word *selah* occurs at the end of psalms as well as within them. There is no difficulty here, for the incidence of the word at

<sup>1)</sup> *Studies in the Psalter*, pp. 38-42.

<sup>2)</sup> BROWN, DRIVER and BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford, 1907), p. 700a.

<sup>3)</sup> See the comprehensive article in *The Jewish Encyclopedia* (1905), XI, pp. 161-164, where the relevant data are conveniently summarised.

<sup>4)</sup> *Die Psalmen* (1892), p. xv.

the end of a psalm means that whatever was sung in the intervals was also sung at the end. The association with singing suggests that EWALD<sup>1)</sup> and KÖNIG<sup>2)</sup> are right in their proposal that the word should be pointed *sōllāh*, imperative qal of *s-l-l* (lift up). We would suggest further that *m'sillôt* (Psalm lxxxiv 6) does not mean 'highway', but the 'tune' of a song: "songs in their heart". Some tune or set response was sung at the end of each of the three sections of psalms.

But what was the response?<sup>3)</sup> There is a considerable body of opinion which associates the word *selah* with the idea of 'always, everlasting'; Aquila, αἰεί; Jerome, *semper*; Targum *l'al'min* or *l'dirā*; Quinta, εἰς τοὺς αἰῶνας; Sexta, διαπαντός, but εἰς τέλος at Psalm xx 4; Theodotion αἰεί at Psalm ix 17; whilst, according to Bar Hebraeus, Jacob of Edessa says that the found αἰεί instead of διάψαλμα in some manuscripts. Further, he explained the word by referring to a certain custom whereby the people sang a doxology at the ends of the paragraphs of the psalms. The strong tradition which connects the word *selah* with the idea of 'always, everlasting' has been associated with the phrase *kî l'ôlām ḥasdô*, or again with the phrase *kî tōb*<sup>4)</sup>. Our suggestion is that the choir actually sang:

*Hôdû ladōnay kî tōb kî l'ôlām ḥasdô.*

This is actually the way in which the Chronicler concludes the composite psalm in 1 Chron. xvi 8-33. He adds this couplet at the end of his version of Psalm xcvi. He then continues with a rubric to the effect that the choir was to repeat Psalm cvi 47 and 48, after which the people were to say "Amen" and were "to praise the Lord." The Chronicler uses this couplet regularly when he introduces the Levitical choirs: 2 Chron. vii 3; vii 6; xx 21; Ezr. iii 11, and especially 2 Chron. v 13. See also the Hebrew text of Ben Sira li. 1. He states in 1 Chron. xvi 41 that "Heman and Jeduthun, and the rest that were chosen, who were expressed by name," were appointed "to give thanks unto the Lord, because his mercy endureth for ever." In Ps. cxxxvi, we have great use made of this couplet, for the psalm

<sup>1)</sup> *Kritische Grammatik der Hebräische Sprache*, p. 554.

<sup>2)</sup> *Historisch-Kritisches Lehrgebäude der Hebräischen Sprache*, ii, part i, p. 539.

<sup>3)</sup> Cf. R. GYLLENBERG, *Die Bedeutung des Wortes Sela*, Z.A.W., N.F. 17 (1940/41), pp. 153-156, who shows that the word does involve some kind of chorus or response, but thinks that it is actually found in the psalm itself.

<sup>4)</sup> E. G. HIRSCH, 'Selah' in *Jewish Encyclopedia* XI, p. 162 b.



begins and ends with it, whilst in all the intermediary verses the first line is varied, but the second is maintained. This is evidence of the important part played by this couplet in the singing of psalms, and confirms the evidence from the Chronicler of what happened in his day. Certainly, in the Chronicler's time, it was the custom to conclude a psalm with this couplet, after which the people echoed "Amen" and said "Hallelujah". The Septuagint may be right in placing "Hallelujah" at the beginning of the psalms, but the Hebrew text is certainly right in placing the word at the end of them: cxv 18; cxxxv 21; cxlvi 10; cxlvii 20; cxlviii 14; cxlix 9; cl 6. Probably it is right to insert "Hallelujah" both at the beginning and at the end: cf. Psalms cxxxv, cxlvi, cxlvii, cxlviii, cxlix, cl and 2 Chron. xx 19 and 22; xxix 30; Ezr. iii 10; Neh. xii 46.

The tradition is strong that the word *selah* has something to do with 'always, everlasting'. This can be explained by the *l'ôlām* of the couplet. It is probable that B. JACOB <sup>1)</sup> is right in his suggestion that the vowels of *selah* represent the remnants of a perpetual Q<sup>re</sup> *neṣaḥ*, with *paṭaḥ* lengthened to *qāmeṣ* because of the final *-he* when the true meaning had been forgotten. Cf. Is. xxxiv 10, where the phrase *l'neṣaḥ nēsāḥîm* is found instead of the usual *l'ôlām* or *l'ôlām ôlāmîm*. The suggestion that a change of tune or song is involved is supported by the Septuagint renderidg διψαλμα.

The word *selah* therefore is a relic of the days when psalms were sung in three sections. It indicates the place where the choir sang the couplet "Give thanks unto the Lord for He is good, For His mercy endureth for ever", and the insertion of the word into the various psalms dates from the beginning of the fourth century B.C.

<sup>1)</sup> In STADE's *Zeitschrift*, XVI (1896), pp. 129f.

# DIE WURZEL עצר IM HEBRÄISCHEN

VON

ERNST KUTSCH

Wiesbaden

## I

1a) Die Grundbedeutung des Verbums עצר ist „zurückhalten“ <sup>1)</sup>: Ri. xiii 15. 16; 1 Kön. xviii 44; Hiob iv 2; xii 15; xxix 9 <sup>2)</sup>).

b) verwehren: 1 Sam. xxi 6; 2 Kön. iv 24.

c) vom Verkehr mit jmdm. ausschliessen: 1 Chron. xii 1.

d) verhaften: 2 Kön. xvii 4; Jer. xxxiii 1; xxxix 15.

e) Einhalt gebieten (einer Seuche): Num. xvii 13. 15; xxv 8; 2 Sam. xxiv 25; Ps. cvi 30; 1 Chron. xxi 22.

f) Zur Bedeutung zurückhalten im Sinne von „verschliessen“ vgl. Gen. xvi 2 mit xx 18 und Jes. lxvi 9 <sup>3)</sup>; den Himmel verschliessen: Deut. xi 17; 1 Kön. viii 35; 2 Chron. vi 26; vii 13.

g) Ueber zurückhalten = zügeln bekommt עצר die Bedeutung „herrschen“: 1 Sam. ix 17.

h) עַצֵּר כֹּחַ = Kraft oder Macht behalten = mächtig, imstande sein: Dan. x 8. 16; xi 6; 1 Chron. xxix 14; 2 Chron. ii 5; xiii 20; xxii 9; auch ohne כֹּחַ: 2 Chron. xiv 10; xx 37 <sup>4)</sup>).

<sup>1)</sup> GESENIUS-BUHL, *Hebräisch-aramäisches Handwörterbuch zum AT*, 16. Aufl., 1915; E. KÖNIG, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum AT*, 6. u. 7. Aufl., 1936.

<sup>2)</sup> Ebenso in den Dankpsalmen der neuen Palästinafunde (Siglum nach K. G. KUHN, *Die in Palästina gefundenen Texte und das NT*, in *ZThK*, 1950, 192ff.): Hod. C, 7: ויעצורו משקה דעת מצמאים

<sup>3)</sup> In derselben Bedeutung: Jes. Sir. xlii 10.

<sup>4)</sup> Ebenso Hod. E, 6, a:

יָהֵם לֹא יִכְלִין

Zeile 5

]כֹּחַ וְלֹא יַעֲצֹרוּ לְדַעַת בְּכוֹל]

Z. 6

Hod. F, 10. 11:

וּמִי . . . .

Z. 9

בְּכוֹל מַעֲשֵׂי פְלֹאכָה הַגְדוֹלִים יַעֲצֹר כּוֹחַ לְהַתִּיצֵב לְפָנָי כְּבוֹדָה Z. 10  
וְמֵה אִפְהוּ אֵשׁ לַעֲפָרוֹ כִּי יַעֲצֹר [כּוֹחַ] רַק לְכְבוֹדָה עֲשִׂיתָה כּוֹל אֱלֹהִי Z. 11  
In der Damaskusschrift fehlt עַצֵּר. — Prof. KUHN hat mir freundlicherweise die Zitate ausgezogen.

2) An einigen Stellen, an denen **עַצֹר** vorkommt, ist der Sinn nicht ohne weiteres verständlich: 1 Sam. xxi 8; Jer. xx 9; Jer. xxxvi 5 und Neh. vi 10; besonderes Interesse darf die Zusammenstellung **וְעֹזֹב עַצֹר** beanspruchen, die Deut. xxxii 36; 1 Kön. xiv 10; xxi 21; 2 Kön. ix 8; xiv 26 vorkommt.

## II

Die Derivate von **עַצֹר**:

- 1a) **עֲצָר**: α) Prov. xxx 16 **עֲצָר רָחֵם** die Verslossenheit (zu I, 1, f).  
 β) Ps. cvii 39 **מִעֲצָר רָעָה וַיִּגֹן**, wie die dem Sinn nach richtige Wiedergabe der LXX zeigt (ἀπὸ θλίψεως κακῶν καὶ ὀδύνης), Druck, Bedrückung. — Dieselbe Bedeutung "Bedrückung" liegt auch Jes. liii 8 vor.  
 b) **מַעֲצֹר** 1 Sam. xiv 6 Zurückhaltung = Hindernis (zu I, 1, b)<sup>1)</sup>.  
 c) **מַעֲצָר** Prov. xxv 28 Zurückhaltung im Sinne von Zügelung, Beherrschung (zu I, 1, g).  
 2) Unsicher sind:  
 a) **עֲצָר** Ri. xviii 7.  
 b) **עֲצָרָה** Jes. i 13 usw; **עֲצָרָת** Deut. xvi 8 usw.

## III

Untersuchung der unter I, 2 und II, 2 aufgeführten Stellen.

1) Jer. xx 9.

W. RUDOLPH, *Jeremia*, im *Hb. AT*, I, 12, 1947, z. St.: „Punktire das fem. **עֲצָרָה** (obwohl masc. nicht unmöglich wäre GK § 132d; König § 334f.): 'da wars in meinem Herzen wie brennend Feuer, verhalten in meinen Gebeinen'." Auch LXX hat **עַצֹר** auf **אֵשׁ** bezogen: ὡς πῦρ καίόμενον „φλέγον". — Der Parallelismus **עֲצָמָתִי — בְּלִבִּי** (vgl. Prov. xv 30) erfordert vielleicht mehr als eine Apposition zu **אֵשׁ** ein Äquivalent dazu; dann wäre **עֲצָר** zu lesen vgl. Ps. cvii 39 (s.o. II, 1, a β) und unten S. 60 Z. 2ff. zu Neh. vi 10. Eine Konjekture, die den überlieferten Konsonantenbestand angreift, (s. BHK), ist jedenfalls nicht notwendig.

<sup>1)</sup> Ebenso Jes. Sir. xxxix 18.

2) Jer. xxxvi 5 und Neh. vi 10.

KÖNIG, *a.a.O.*, stellt unter „verwehren“ diese beiden Stellen zusammen mit 1 Sam. xxi 6 und spricht von „Gründen der Reinigkeitsgesetze“. In 1 Sam. xxi 6 geht es, wie der Kontext ergibt, um die Frage kultischer Reinheit. Auch bei Jer. xxxvi 5 könnte dieser Fall vorliegen, wenn Jeremia sagt: **אֲנִי עָצָר לֹא אוֹכֵל לְבוֹא בֵּית יְהוָה**.

Anders liegt der Fall in Neh. vi 10: hier ist zwar auch ein Prophet, Schemaja, **עָצָר**; aber er schlägt vor, dass der ihn besuchende

Nehemia und er sich alsbald im Tempel treffen. Ausserdem handelt es sich hier nicht um eine Selbstaussage des Propheten, sondern Nehemia sagt von ihm, er sei **עָצָר**. Wenn kultische Unreinheit

vorgelegen hätte, wie hätte es ein anderer merken können? Höchstens im Falle einer sichtbaren Krankheit — aber dann könnte der Prophet nicht den Tempel betreten. Hier kann also der Grund für den Zustand des **עָצָר** nicht kultische Unreinheit sein (gegen KÖNIG).

HÖLSCHER erklärt Neh. vi 10 in *HSAT* unter Hinweis auf Ez. viii 1: **עָצָר** „gebunden“, „in Haft“, wie das griechische *κατοχος* Bezeichnung eines Zustandes prophetisch-ekstatischer Kataleptose. **עָצָר**

wird aber sonst nie für den Zustand prophetischer Verückung gebraucht, von dem doch das AT nicht selten spricht (RUDOLPH, *Esra und Nehemia*, im *Hb. z. AT*, I, 20, 1947, 137). Unwahrscheinlich ist auch RUDOLPHS Annahme, „dass Nehemia mit diesem ‚er war verhindert‘ erklären will, warum er, der Statthalter, sich in das Haus des Propheten begab: mit dem Hinweis auf eine Behinderung, die ihm verbiete, das Haus zu verlassen, und die näher anzugeben Nehemia nicht für der Mühe wert hält, wird ihn Schemaja um seinen Besuch gebeten haben, da er ihm etwas Wichtiges zu sagen habe.“ Was sollte das für eine Behinderung sein, die dem Schemaja verbietet, den Statthalter aufzusuchen, andererseits ihm die Möglichkeit lässt, sofort mit ihm in den Tempel zu gehen? Diese Frage beantwortet schon C. F. KEIL im *Biblischen Handkommentar zum AT*, 1870, z. St.: „In dem **עָצָר** liegt nicht, dass Nehemia ihn in seinem Haus aufsuchte, weil er als **עָצָר** nicht zu ihm kommen konnte, sondern dieser Satz besagte nur, dass Nehemia den Schemaja, als er in sein Haus kam, **עָצָר** antraf.“ In welchem Zustand aber traf



Nehemia den Schemaja an? Wie **עָצַר** Jes. liii 8; Ps. cvii 39 = „Druck“, „Bedrückung“ (s.o. II, 1, a β) beweist, hat die Wurzel **עָצַר** ausgehend von der Grundbedeutung „zurückhalten“ auch die Bedeutung „drücken“, „bedrücken“<sup>1)</sup>. So ist Neh. vi 10 zu übersetzen: „und er war bedrückt“<sup>2)</sup>. Das entspricht genau der Situation; denn Schemaja wird dem Statthalter gegenüber bei der Ankündigung eines Mordanschlages gegen diesen nicht eine fröhliche Miene zur Schau getragen haben<sup>3)</sup> (ob der Gottesspruch echt oder fingiert war, kann hier offen bleiben).

Von daher ist auch in Jer. xxxvi 5 **עָצַר** nicht als kultische Behinderung zu verstehen. Die Bedeutung „in Haft befindlich“ ist wegen v. 19 ausgeschlossen (zuletzt RUDOLPH, *Jer.*, z. St.). Ausserdem gibt die griechische Uebersetzung Jer. xxxiii 1 (= LXX xl 1) **עָצַר** = in Haft mit δεδεμένους wieder<sup>4)</sup>. Demgegenüber zeigt gerade der Gebrauch des Verbums φυλασσειν, was der Übersetzer an dieser Stelle unter **עָצַר** verstanden hat. Mit φυλασσειν gibt LXX sonst **שָׁמַר** wieder (vgl. z. B. Gen. ii 15; iii 24; xxx 31; 2 Kön. (= LXX IV Reg.) xv 16; Jer. xxxi 10 (= LXX xxxviii 10); Hos. xii 13). D.h. aber: Jeremia wurde bewacht, er stand „unter Polizeiaufsicht“. Damit muss, soll die Selbstaussage Jeremias Kap. xxxvi 5 einen Sinn haben, das Verbot, den Tempel zu betreten, verbunden gewesen sein (als Grund dafür siehe etwa xx 1 ff.)<sup>5)</sup>.

### 3) **עָצַר וְעָזַב**

Diese „uns nicht mehr sicher verständliche stereotype Redewendung“<sup>6)</sup> kommt vor in drei Prophetengeschichten 1 Kön. xiv 10; xxi 21; 2 Kön. ix 8; vom Deuteronomiker abgewandelt 2 Kön. xiv 26 (**וְאֶסְףָּ עָצַר וְאֶסְףָּ עָזַב**); ausserdem in dem „Lied Moses“

<sup>1)</sup> Auch in anderen semitischen Sprachen hat die Wurzel **עָצַר** unter anderem diese Bedeutung, dort meist spezialisiert: „Trauben pressen“, „keltern“. (Die Wurzel **עָצַר** fehlt 1. im biblischen Aramäisch; 2. im Assyrischen; 3. in den Ugarit-Texten.).

<sup>2)</sup> Schon RUDOLPH, *a.a.O.*, z. St.: „**עָצַר** kann ‚behindert‘ und, bedrückt‘ heissen“; die zweite Möglichkeit hat RUDOLPH aber nicht weiter untersucht.

<sup>3)</sup> Zur Wiedergabe des **עָצַר וְהָיָא** durch LXX: καὶ αὐτὸς συνεχόμενος vgl. LXX Hiob iii 24 (cf. Lc. viii 37); Hiob vii 11; x 1.

<sup>4)</sup> Jer. xxxix 15 = LXX xlvi 15 fehlt die Wiedergabe des Wortes **עָצַר**.

<sup>5)</sup> Zu dieser Erklärung neigt auch, nach anderen, RUDOLPH, *a.a.O.*, z. St.

<sup>6)</sup> M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I, 1943, 75, Anm. 2.

Deut. xxxii 36 (וְאֶסֶף עָצוֹר וְעֹזוֹב)<sup>1)</sup>. Der Sinn dieser Formel ist klar: 1 Kön. xiv 10; xxi 21; 2 Kön. ix 8 (nach diesen die anderen zwei Stellen): „Ich will ausrotten dem Jerobeam/Ahab (d.h. aus seinem Geschlecht), was an die Wand pisst, „allesamt.“ Dabei ist zu beachten, dass an diesen drei Stellen „בְּיִשְׂרָאֵל“ zu der Formel dazugehört. Denn die Drohung richtet sich 1 Kön. xiv 10 usw gegen das Haus des Königs, nicht gegen ganz Israel, d.h. wenn בְּיִשְׂרָאֵל nicht zu עָצוֹר וְעֹזוֹב gehören würde, wäre die Drohung gegen alle Israeliten gerichtet, was dem ersten Teil des Verses widerspräche. An den beiden anderen Stellen—2 Kön. xiv 26; Deut. xxxii 36 — fehlt בְּיִשְׂרָאֵל; die Formel ist hier schon abgeschliffen.

Weiter geht aus den Stellen 1 Kön. xiv 10; xxi 21; 2 Kön. ix 8 hervor, dass es sich bei der Formel עָצוֹר וְעֹזוֹב nur um Männer handeln kann; denn die einerseits durch „עָצוֹר וְעֹזוֹב“ bezeichnete Personengruppe ist andererseits durch מִשְׁתֵּין בְּקִיר abgegrenzt. Wie aber ist nun das בְּיִשְׂרָאֵל zu verstehen? Nur als reine Ortsangabe, etwa „Gehemmter und Losgelassener im Lande Israel“? Oder ist hier Israel als Rechts- bzw. Kultgemeinschaft zu fassen, etwa im Sinne von „so tut man nicht in Israel“ (2 Sam. xiii 12; Deut. xii 21)? Die letztgenannte Erklärung ist die richtige, da, wie sich zeigen wird, עָצוֹר וְעֹזוֹב Terminus der Rechtssprache ist. Fast alle Kommentatoren suchen auch die Formel aus einem Rechtsgebiet zu erklären<sup>2)</sup>: aus dem Sozialrecht: GESENIUS im *Thesaurus*<sup>3)</sup> „Sklave und Freier“, YAHUDA<sup>3)</sup> „der schutzberechtigte Stammverwandte und der schutzlose Fremde“, KÖNIG, *a.a.O.* „Beherrscher oder Höriger und Lastfreier oder Selbständiger“. Diese Erklärungen sind jedoch falsch, weil sie übersehen, dass die Drohung nur gegen

<sup>1)</sup> Die Wiedergabe der LXX hilft nicht weiter.

<sup>2)</sup> Die wörtliche Übersetzung von JOÜON, *Mélanges de la faculté orientale à Beyrouth*, 4, 1911, 9f. „bedrängt und verlassen“ genügt nicht; denn 1 Kön. xiv 10; xxi 21; 2 Kön. ix 8 wird mit עָצוֹר וְעֹזוֹב nicht die Lage der männlichen Angehörigen des Königshauses im Augenblick ihrer Ausrottung ausgemalt, sondern es wird speziell das מִשְׁתֵּין בְּקִיר näher bestimmt.

<sup>3)</sup> Angaben nach GES.-BUHL s.v.

den **בֵּית הַמֶּלֶךְ** gerichtet ist, d.h. gegen den König, seine — männlichen — Angehörigen und Nachkommen, nicht aber gegen den Palast mit allem Gesinde (zu **בֵּית** vgl. 2 Sam. vii 11b usw und die Parallelität von 1 Kön. xiv 10  $\alpha \parallel \beta$ ). In der Familie des Königs gibt es aber keine „Sklaven“, „Hörige“ oder „schutzlose Fremde“.

Die Erklärung von LEVY<sup>1)</sup> „der in der Stadt Zurückgebliebene und der in den Krieg Entlassene . . ., d.h. Civil und Militär“ beruht auf der Deutung des neuhebräischen **עוֹצֵר** als „Herrscher, der das in der Stadt gebliebene (nicht in den Krieg ausgezogene) Volk beherrscht, Gegensatz **שַׂר צֶבָא** Feldherr“. Diese Deutung des **עוֹצֵר** erscheint mir fraglich; an der angegebenen Stelle Ab. sar. 71a — „man darf nicht zu einem Nichtjuden sagen: Stelle dich anstatt meiner beim Herrscher **לְעוֹצֵר** (um für mich die Steuer zu übernehmen); aber man darf sagen: mache mich frei vom Herrscher **מִן הָעוֹצֵר**“ — scheint mir, zumal es sich um Steuern handelt, das Moment des Bedrückens näher zu liegen als das des Herrschens. Jedenfalls widerspricht LEVYS Erklärung des **עוֹצֵר** dem biblisch-hebräischen Verständnis von **עָצַר** = herrschen (1 Sam. ix 17). Denn dort soll Saul als **נָגִיד** herrschen (**יַעֲצֹר**); der **נָגִיד** ist aber gerade Heerkönig und nicht Etappenfürst. Deshalb kann auch das bibl.-hebr. **עָצֹר** nicht von der von LEVY angegebenen neuhebr. Bedeutung des **עוֹצֵר**, die ja dem Bibl.-hebr. widerspricht, abgeleitet werden.

Die kultrechtlichen Deutungen von SCHWALLY, *Der heilige Krieg* 59f., „der unter Tabu Stehende und der Reine“ und ähnlich MARTI in *HSAT* zu Deut. xxxii 36 „der durch Unreinheit vom Kult Ausgeschlossene und der Zugelassene“ sind ebenfalls falsch (s. das bei Jer. xxxvi 5 zu **עָצֹר** Gesagte); zudem hat das AT für die kultische Reinheit oder Unreinheit feste Termini **טָהוֹר** und **טָמֵא**, sodass es unwahrscheinlich ist, dass es neben diesen ein zweites Paar gäbe, das zudem nur in dieser einen, drei- bzw. fünfmal vorkommenden Wendung belegt wäre.

<sup>1)</sup> J. LEVY, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, 1876-1889, III, 680.

Kann also der Ursprung der Formel weder im Sozial- noch im Kultrecht gefunden werden, so suche ich ihn im Familienrecht. Das ist um so näher liegend, als die Redewendung bei den drei wichtigsten Bezeugungen im Zusammenhang der Drohung gegen ein Geschlecht, eine Familie gebraucht wird. Zwischen עָצַר und עֹוֹב liegt ein Einschnitt, d.h. alle männlichen Angehörigen einer Familie werden in zwei Kategorien eingeteilt. Hier gäbe es an sich zwei Möglichkeiten: 1. es handelt sich um einen Längsschnitt, d.h. jede der beiden Gruppen umfasst Männer jeden Alters, vom Säugling bis zum Greis. Dann könnte es sich aber nur um eine soziale Gliederung handeln, die nach dem oben, S. 61, Z. 26 ff. Gesagten nicht möglich ist. Es kommt also nur die zweite Möglichkeit in Betracht: der Einschnitt liegt im Leben eines jeden Mannes. Aber wo liegt er? C. F. KEIL im *Biblischen Handkommentar* zu 1 Kön. xiv 10 denkt an die Hochzeit: „der Gehemmte (wahrscheinlich Verheiratete) und der Ledige“. Mit dieser Unterscheidung werden aber — entgegen der beabsichtigten Aussage — nur alle erwachsenen Männer umfasst. Es kommt also nur ein Datum in Frage: das Mündigkeitsalter! M.a.W.: Der עָצַר ist der in der Muntgewalt, der Erziehungsgewalt des Vaters oder eines Erziehers Zurückgehaltene, der „Unmündige“, der עֹוֹב der aus ihr Entlassene, der „Mündige“<sup>1 2)</sup>. Mit der Zusammenstellung dieser beiden juristischen Termini ist dann die Gesamtzahl der männlichen Glieder einer Familie oder Sippe umfasst. Die Aufstellung läuft parallel einer Aufgliederung nach Lebensaltern etwa in וְקָן-אִישׁ-בְּחֹור-נֶעֱר-יָלֵד. Zu עָצַר = Unmündiger vgl. (2 Sam. xii 25; 2 Kön. x 1 ff.; besonders 6b; 1 Chron. xxvii 32<sup>3)</sup>. Bei dieser Erklärung der Formel עָצַר וְעֹוֹב wird auch ver-

<sup>1)</sup> In dieser Auslegung stimme ich überein mit THENIUS, der bereits 1873 im *Kurzgefassten exegetischen Handbuch zum AT* zu 1 Kön. xiv 10 schreibt: „Sind mit מִשְׁתֵּין בְּקִיר ... alle männlichen Angehörigen bezeichnet, so möchte wohl für עָצַר וְעֹוֹב nichts besser passen als die, wie es scheint, bisher ganz über-

sehene Erklärung Seb. Schmidts: puer qui adhuc detinetur et qui emancipatus est.“ Dieselbe Erklärung hat C. STEUERNAGEL im *HK* zu Deut. xxxii 36.

<sup>2)</sup> Nicht aufgehoben wird durch das Mündigwerden der Söhne die Herrschaftsgewalt, die der Vater über die im Verband der Familie wohnenden erwachsenen Söhne ausübt (vgl. das Verhältnis der Jakobssöhne zu ihrem Vater, etwa Gen. xlii 1-4).

<sup>3)</sup> Die königlichen Prinzen haben Erzieher; in sozial niedriger stehenden Kreisen liegt die Erziehung der Söhne in der Hand des Vaters.



ständig, dass die beiden Termini in dieser Bedeutung im AT sonst nicht vorkommen. Denn die Frage der Mündigkeit als solcher ist im AT nirgends angeschnitten. Es handelt sich wohl um sehr alte termini technici, die in unserer Literatur nur noch innerhalb dieser formelhaften Redensart zu finden sind. Es gibt auch im Hebräischen ausser **עָצוּר** und **עוֹבֵר** keine anderen Ausdrücke für „unmündig“ und „mündig“.

Neben der Mündigkeit erscheint im AT ein anderes Datum: die Wehrfähigkeit. Bei Volkszählungen werden die wehrfähigen Männer gezählt: Num. i 2 f. 20. 22 usw; xiv 29; xxvi 2 (P); 2 Sam. xxiv 9 ff.; 1 Chron. xxi 5 vgl. 1 Chron. vii 11. P hat dabei noch eine Altersangabe: **מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְיָמָה** (diese allein bei einer

Volkszählung: Ex. xxx 14). Ist damit das Wehrfähigkeitsalter gemeint (vgl. BAENTSCH, *Ex. Lev. Num.* im *HK*, I, 2, 1903 und HOLZINGER in *HZAT* zu Ex. xxx 14)? Am ehesten ist aus Num. i 20 (par. 22. 24. 26. 28. 30. 32. 34. 36. 38. 40. 42) ein Schluss möglich. Diese Verse enthalten jeweils zwei Angaben über die Zählung der einzelnen Stämme: 1. die Aufgliederung der Zählung „nach Geschlechtern, nach Familien, nach der Zahl der Namen (= namentlich) (+ nach ihren Köpfen = Kopf für Kopf vv. 20. 22)“; 2. die Abgrenzung des Personenkreises, der gezählt werden soll: a) alles Männliche (nur vv. 20. 22), b) von den 20-jährigen an und darüber, c) alle Wehrfähigen. Nun ist nicht anzunehmen, dass in dieser an sich klaren und straffen Zählungsordnung ein *ἐν ᾧ ἀρσενῶν* steht, d.h. dass gemeint ist „von den 20-jährigen an und darüber, das heisst alle Wehrfähigen“. Von da aus ist unwahrscheinlich, dass bei dem „20. Lebensjahr“ an ein Wehrfähigkeitsalter gedacht ist. Diesem Ergebnis entsprechen auch die anderen Stellen bei P (Ex. xxx 14; Num. i 2 f.; xiv 29; xxvi 2; vgl. auch Esra iii 8 (Ch)). Dann kann aber mit dem Datum des 20. Lebensjahres nur das Mündigkeitsalter gemeint sein.

M.a.W.: Mit der Formulierung 1 Kön. xiv 10 usw **מִשְׁתֵּינ בְּקִיר** **לְיִשְׂרָאֵל** **עָצוּר וְעוֹבֵר בְּיִשְׂרָאֵל** werden alle Männer vom Säugling bis zum Greis, diesseits — **עָצוּר** — und jenseits — **עוֹבֵר** — des Einschnittes, den die Entlassung aus der Erziehungsgewalt darstellt, erfasst. Num. i 20 usw. — **כָּל-זָכָר מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְיָמָה כָּל-יָצֵא צֶבֶא** — interessieren die diesseits des Einschnittes, den das 20. Lebensjahr

darstellt, Liegenden nicht; nur von den „20-jährigen und darüber“ sollen die Wehrfähigen gezählt werden. Diese beiden Einschnitte aber fallen zusammen! P war der Rechtsterminus „mündig“ — „עֶזֶב“ — nicht mehr geläufig, er kannte ihn höchstens noch abgeblasst in der Redensart עֶצֶר וְעֶזֶב. Dafür setzte er das Mündigkeitsalter ein: „der 20 und mehr Jahre alte“. So ist gezeigt, dass das Mündigkeitsalter in Israel — z. Zt. des P wie doch wohl auch früher — 20 Jahre betrug.<sup>1)</sup>

#### 4) עֶצֶר und עֶצְרָה; נֶעֶצַר לְפָנֵי יְהוָה

Während an den bisher untersuchten Stellen stets עֶצַר im part. pass. qal stand, findet sich 1 Sam. xxi 8 das part. ni. וְעֶצֶר. Der Erklärung dieser Stelle muss die Untersuchung von עֶצְרָה (Jes. i 13; Joel i 14; Am. v 21; 2 Kön. x 20; Jer. ix 1) und עֶצְרָת (Deut. xvi 8; Lev. xxiii 36; Num. xxix 35; Neh. viii 18; 2 Chron. vii 9) vorangehen. Diese beiden Worte werden gewöhnlich mit „Festversammlung“ übersetzt, Jer. ix 1 von da aus „Versammlung“, „Schar“ (GES.-BUHL, KÖNIG, so auch die Kommentare), während LEVY, *a.a.O.*, III, 681b unter dem biblischen עֶצְרָת den „Beschlussstag des Hüttenfestes“ versteht.

An drei Stellen wird עֶצְרָת näher bestimmt: Lev. xxiii 36 und Num. xxix 35: „Ihr dürft keine Knechtsarbeit leisten“, Deut. xvi 8: „Ihr dürft keine Arbeit tun“. Bereits durch diese exegetischen Bemerkungen innerhalb des Textes werden wir an die Grundbedeutung von עֶצַר herangeführt: „Zurückhalten von der Arbeit“.

Das Verbum dazu wäre עֶצַר = zurückhalten von der Arbeit<sup>2)</sup>:

<sup>1)</sup> Vgl. dazu aus dem 1. Jahrh. nach Chr. Pirqe Aboth v 21. Hier erreicht der Mann mit der Vollendung des 20. Lebensjahres einen gewissen Selbstständigkeitsgrad, jedoch — auch hier wie oben S. 63, Anm. 2 — ohne dass die Herrschaftsgewalt des Vaters über die im Verband der Familie wohnenden erwachsenen Söhne beeinträchtigt wurde, wie die Stellung des ältesten Sohnes im Gleichnis vom verlorenen Sohn Lc. xv 11ff. zeigt. Auch in dem demotischen „Papyrus Insinger“ (Transskription und Übersetzung des Papyrus Insinger von P. A. A. BOESER, 1922) aus dem 1. Jahrh. vor Chr. ist mit dem 20. Lebensjahr der gleiche Einschnitt im Leben eines Mannes verbunden wie in Pirqe Aboth. (Den Hinweis auf diese beiden Stellen verdanke ich Prof. GALLING).

<sup>2)</sup> Vgl. dazu im Neuhebr. עֶצַר 1. zurückhalten; 2. von Arbeit frei halten (G. H. DALMAN, *Aramäisches und neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud, Midrasch*, 3. Aufl., 1938).

feiern lassen; dazu ni. **נֶעֱצַר** von der Arbeit zurückgehalten werden bzw. reflexiv sich zurückhalten, d.h. „feiern“, wobei feiern = desistere ab opere (vgl. J. u. W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, III, 1862, 1436) ist.

Diese drei Stellen zeigen weiter, dass mit **עֲצָרָה** nicht eine Festversammlung, sondern ein ganzer „Feiertag“ gemeint ist; denn in einer Versammlung im Heiligtum wird auch ohne solche Ermahnung keine „Knechtsarbeit“ geleistet. Dem entspricht auch die Wiedergabe in LXX (Deut. xvi 8 ἐορτή; Lev. xxiii 36 usw. ἑξόδιον), die zugleich zeigt, dass auch dem hebräischen **נֶעֱצַר** die Doppelsinnigkeit des deutschen „feiern“ (1. desistere ab opere; 2. celebrare, begehen, erheben; s. GRIMM, *a.a.O.*) eigen ist.

Wie **עֲצָרָה** ist auch **עֲצָרָה** der „Feiertag“. Dieses Verständnis setzt auch der griechische Übersetzer von Jes. i 13 voraus (ἀργία); und dass es sich nicht um eine Festversammlung, sondern um das „Feiern“ handelt, zeigt Joel i 14. Hier entspricht im parallelismus membrorum dem **קִדְּשׁוּ צוֹם** „weihet ein Fasten“ ein **קְרָאוּ עֲצָרָה** „ruft aus ein Feiern“, während erst die nächste Zeile, wieder im parallelismus membrorum, den Ruf zur Versammlung enthält: „Holt zusammen die Ältesten, alle Bewohner des Landes.“ Gerade aus der Parallele mit **צוֹם** wird deutlich, dass **עֲצָרָה** nicht nur „Arbeitsruhe“ bedeutet, wie ja auch **צוֹם** nicht einfach = „Hungern“ ist, sondern dass es zugleich kultischen Charakter hat. Auch Am. v 21 sind die **עֲצָרֹת** im Parallelismus zu **חַגִּים** „Feiertage“, nicht Versammlungen. Nicht zu entscheiden ist 2 Kön. x 20; hier könnte auch die „Feier“ gemeint sein im Sinne von „Festversammlung“. Auch die Erklärung von **עֲצָרָה** Jer. ix 1 bereitet keine Schwierigkeit. Bisher hatten wir den Bedeutungswandel von **עֲצָרָה**: Arbeitsruhe < Feier (Feiertag) < Festversammlung. Von hieraus ist es nur ein Schritt weiter zur Versammlung überhaupt—zur **עֲצָרַת בְּגָדִים**, zur „Gesellschaft von Betrügern“.

Hat **עֲצַר** von der Grundbedeutung „zurückhalten“ aus die Bedeutung „von der Arbeit zurückhalten“, „feiern lassen“, dann meint das ni **נֶעֱצַר** von der Arbeit zurückgehalten werden oder sich zu-

rückhalten, „feiern“. Damit wird auch verständlich, warum oben statt des part. pass. qal das part. ni. gebraucht wird. Zugleich gewinnt, wie schon bei עָצַרְהָ gezeigt wurde, „feiern“ wie im Deutschen zu

dem Moment der Arbeitsruhe, die allein Doegs Anwesenheit im Tempel noch nicht begründen würde, die Bedeutung celebrare, „begehen, erheben“. לִפְנֵי יְהוָה ist, wie v. 7 מִלִּפְנֵי יְהוָה zeigt,

mehr als „im Tempel“ (so Lev. i 5. 11; iii 1 u.a.). נֶעְצַר לִפְנֵי יְהוָה

bedeutet also „einen — arbeitsfreien — Tag feiernd vor Jahwe im Heiligtum begehen“.

Damit wird zugleich ein literarisches Problem geklärt. Es ist auffallend, dass v. 8 bereits hinter v. 7, nicht, wie zu erwarten wäre, hinter v. 10 eingeschoben ist <sup>1)</sup>. Der Grund dafür ist darin zu suchen, dass die Begründung der Anwesenheit Doegs im Heiligtum mit dem in v. 7 Gesagten zusammen hängt: die Schaubrote werden an einem bestimmten Tage ausgewechselt. Dieser besondere Tag — man könnte in Analogie zu einer späteren Zeit (Lev. xxiv 5-8) vielleicht sagen: der Sabbat — gibt die Möglichkeit zur Begründung der Anwesenheit Doegs (וְנֶעְצַר); und deshalb wird v. 8 gleich

hinter der Aussage von v. 7 eingeschoben.

#### 5) Ri. xviii 7 עָצַר.

Eine Konjektur ist nicht Aufgabe dieser Untersuchung, sie wäre hier vielleicht auch garnicht angebracht; vielmehr ist der Sinn des überlieferten Textes zu erheben. יוֹרֵשׁ עָצַר ist offensichtlich überschüssig. Ob davor וְאִין ausgefallen ist oder ob ein Glossator

מְכַלִּים דְּבָר (oder ein ursprüngliches מְכַלֵּה דְּבָר vgl. LXX<sup>B</sup>

διατρέπων ἢ κατασχύνων) so verstanden wissen wollte, kann dahingestellt bleiben. Die beiden Worte יוֹרֵשׁ עָצַר hat LXX<sup>B</sup> schon

gelesen: αληρονόμος ἐκπιέζων (+ θησαυροῦ; ob durch Haplo-

<sup>1)</sup> Der in sich geschlossenen Erzählung von der Ermordung der Priester von Nob 1 Sam. xxii 6-23 wurde eine Parallelüberlieferung zu v. 9b. 10 wegen ihrer Ausführlichkeit vorangestellt: xxi 2-7. 9. 10. Dass es sich nicht um die gleiche Quelle handelt, geht daraus hervor, dass die xxii 10. 13 berichtete Befragung Jahwes in xxi 2 ff. fehlt. Die Erzählung xxi 2 ff. wurde durch den Einschub von v. 8 mit xxii 6 ff. verbunden. Dass die Verse 9. 10 erst nachträglich aus der anderen Überlieferung an v. 8 angehängt worden sind, ist unwahrscheinlich; denn dann wäre auch die Befragung Jahwes mit übernommen worden.



graphie ein עָצַר ausgefallen ist?) <sup>1)</sup>. ἐκπιέζειν bedeutet „ausdrücken, be-, unterdrücken“ <sup>2)</sup>. Damit steht fest, dass dem Uebersetzer, in dessen Tradition LXX<sup>B</sup> steht, עָצַר in der Bedeutung „Druck“, „Bedrückung“ geläufig war. Dabei kann offen bleiben, ob עָצַר ursprünglich ist — was durchaus möglich ist —, oder ob hier עֲצָר (vgl. Jes. liii 8; Ps. cvii 39) oder עֲצֹר (part. qal von עָצַר = bedrücken; s.o. S. 60, Z. 1ff. zu Neh. vi 10) stand.

Neben עָצַר = ἐκπιέζων gibt allerdings יוֹרֵשׁ = κληρονόμος keinen Sinn; יוֹרֵשׁ — ursprünglich „einer, der einen Besitz antritt“ — ist hier vielmehr = Eroberer, Okkupant. Dann ist also יוֹרֵשׁ עָצַר ein „Okkupant des Druckes“, d.h. ein unterdrückender Eroberer. Das entspricht auch dem Zusammenhang: es sollen die Vorzüge der Stadt Lais herausgestellt werden; neben einem ruhigen und sicheren Wohnen fern von den Sidoniern steht parallel das Faktum, dass ein unterdrückender Eroberer fehlt.

In Form einer lexikographischen Auswertung wäre die Uebersicht in Abschnitt I. und II. folgendermassen zu vervollständigen:

zu I, 1: i) עָצַר oder עֲצָרָה Jer. xx 9: verhalten; vgl. unten zu II, 1, a.

k) (durch ein Verbot) verhindert: Jer. xxxvi 5.

l) zurückhalten < drücken, bedrücken; in übertragener Bedeutung Neh. vi 10 עֲצֹר bedrückt, gequält.

m) נֶעֱצַר von der Arbeit zurückgehalten werden oder sich zurückhalten = „feiern“ (doppelsinnig wie im Deutschen): 1 Sam. xxi 8.

n) עֲצֹר וְעִזּוֹב 1 Kön. xiv 10; xxi 21; 2 Kön. ix 8; Deut. xxxii 36; 2 Kön. xiv 26: zurückgehalten in der Erziehungsgewalt des Vaters oder Erziehers und aus ihr entlassen, d.h. „unmündig und mündig“.

zu II, 1: zu a) Vielleicht ist auch Jer. xx 9 עָצַר = Druck zu lesen (vgl. oben I, 1, i).

<sup>1)</sup> LXX<sup>A</sup> fehlt ein Äquivalent zu יוֹרֵשׁ עָצַר

<sup>2)</sup> LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, A new edition, 1940: oppress. Das beweist auch 1 Reg. xii 3, wo mit ἐκπιέζειν MT רָצַץ (= zerstoßen, bedrücken) wiedergegeben ist.

d) עָצַר Ri. xviii 7: Druck (zu I, 1, i.; vgl. עָצַר II, 1, a).

e) עֲצָרָה und עֲצֶרֶת: das „Feiern“, Feiertag. עֲצָרָה

Jes. i 13 Joel i 14; Am. v 21; 2 Kön. x 20 (hier möglich auch: Festversammlung); Jer. ix 1 übertragen: Versammlung, Gesellschaft. — עֲצֶרֶת speziell der 7. Tag des Mazzothfestes Deut. xvi 8 und der 8.

Tag des Laubhüttenfestes Lev. xxiii 36; Num. xxix 35; Neh. viii 18; 2 Chron. vii 9.

# ESCHATOLOGY AND MYTH

BY

S. B. FROST

Bristol

That myth and eschatology have an intimate relationship the one to the other is generally acknowledged. In this paper I attempt to examine that relationship and shew something of its complexity and character.

A relationship can be satisfactorily discussed only if first the related subjects are themselves apprehended clearly, and while neither myth nor eschatology permits of strict definition, nevertheless the terms are so often used in loose and confusing senses that I must first offer an understanding of my own use of them. Eschatological thought I take to be a form of expectation which is characterised by finality. The *eschaton* is the goal of the time-process, that after which nothing further can occur: it is the climax of teleological history. It may itself possess the characteristics of time and continuity, but it cannot even in thought be superseded by a subsequent event. Just as the child never questions what happens after the Prince and Princess marry and 'live happy ever after', and the Marxist does not contemplate the future course of events once the classless society has been attained, so the *eschaton* is that beyond which the faithful never peers. There are it is true other less absolute types of thought which are loosely described as eschatological, but it is the note of absolute finality which is typically characteristic of the class of thought as a whole. When we turn to consider the nature of myth, we may take FRANKFORT's exposition <sup>1)</sup> of it as our starting point: that is, that it is the speculative thought of man at a certain stage of development. 'Myth', he writes, 'is a form of poetry which transcends poetry in that it proclaims a truth; a form of reasoning which transcends reasoning in that it wants to bring about the truth it proclaims; a form of action,

---

<sup>1)</sup> H. FRANKFORT, *Before Philosophy* (Pelican Edition, 1949, of *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, 1946), p. 16.

of ritual behaviour, which does not find its fulfilment in the act but must proclaim and elaborate poetic truth.' Further he points out that speculative thought transcends experience because it attempts to explain, to unify and to order experience itself: 'If we use the word in its original sense, then we may say that speculative thought attempts to underpin the chaos of experience so that it reveals the features of a structure — order, coherence and meaning'. Thus myth is the *rationale* of the *status quo*, and when translated into ritual its function is to provide for the maintenance and well-being of the settled order of creation. ENGNELL speaking of the Egyptian form of kingship expresses the matter thus: 'The king is identical with the high god and hereby with the universal order, with Cosmos, that he upholds by virtue of his functioning in the ritual. If he is gone — i.e., the kingship as such — Chaos prevails'. And again of Sumero-Akkadian kingship he quotes texts referring to the king as installed 'to make firm the fundament of the land.'<sup>1</sup> In the cult, we may say, one small segment of the wheel of life is apprehended. Above man and below him, the great rim reaches up and down beyond his apprehension, but here in the ritual of the cult, he may, indeed must, add his impetus to its ponderous turning, as well as lubricate its motion. Other powers, doubtless, elsewhere also minister to its movement, and man is perhaps not essential for its operation, but unless he plays his part, the cycle grinds on remorselessly with increasing heat and friction, so that storm and earthquake, flood and drought, pestilence and eclipse are all symptomatic of a growing danger which unless averted may destroy the universe at large. At times, the gods themselves are responsible for the derangement of nature as when Enlil engulfed the world in a flood; at times, the inimical powers of Chaos seek to destroy the ordered cosmos, as in the Tiamat myth; but the purpose of the cult is to enable man to perform his part and to provide that from his side at least the smooth running of the cycle of life shall be adequately and properly promoted.

Mythological thought and conceptions present themselves in two guises in the Ancient East; that of the Egyptian on the one hand, with his pyramids which express 'with unanswerable finality'<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala, 1943), pp. 15 and 40.

<sup>2</sup> The phrase is FRANKFORT's, *Ancient Egyptian Religion* (Columbia, 1948), p. 107.



his conviction that the universe is a world without change, and the fundamental tenet of his religion that: 'Ma'at has not been disturbed since the day of its creator'; and that of the Babylonian on the other, with his view of the universe as a city-state, and of the city-state as a temple and of the temple as the assembly-house of the gods, and the fundamental tenet of his religion 'that no days might transgress or fall short' <sup>1</sup>).

Thus, fundamentally, myth is opposed to eschatology by its very nature. Myth is an attempt to expound the ordered nature of the universe just as the cult is directed towards the maintenance and protection of that order. Eschatology on the other hand looks to an End, a ceasing of the order, and the two modes of thought are in direct contrast. MOWINCKEL is undoubtedly right when he urges that while the cult maintained its hold upon men's thinking, eschatological thought could not arise and that only in the mythological mother's death could the eschatological child come to life. In Israel, the cultic claims of Yhwh's universal rule, and of His complete victory over the nations were accepted unquestioningly while the cult maintained itself, but when in the later monarchy the discrepancy between what faith proclaimed and experience encountered became too great, then, says MOWINCKEL, men took refuge in throwing Yhwh's victory into the future: true, they said, He does not so reign now, but soon it will be so — and eschatology was born. I do not myself think that that is in itself a sufficient account of the origin of eschatological thinking: my purpose is to cite MOWINCKEL as a witness supporting my contention that in essence the mythological and the eschatological modes of thinking are mutually opposed.

It was, however, assumed by the *religionsgeschichtliche Schule* that the cyclic type of thinking which we meet particularly in Babylonia gave rise in the pre-prophetic, indeed pre-historic period, to a vast system of eschatological thought, both *Heilseschatologie* and *Unheilseschatologie*. GUNKEL supposed that following on the discovery of the precession of the equinoxes, the thought arose that as there is a cycle of the year, so too there is a cycle of ages. <sup>2</sup>). Alfred JEREMIAS, taking over the whole of WINCKLER's so-called 'astral theory' analyses the belief as: (1) the Age of Perfection lies at the beginning, (2) the times are getting worse, (3) the happy time of the beginning

<sup>1</sup>) The Creation Epic, Tablet V. For the context, see PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton, 1950), p. 67b.

<sup>2</sup>) GUNKEL, *Genesis* (1901), p. 242.

is coming back.<sup>1)</sup> Thus for this school, the dominating principle of mythology was *Endzeit wird Urzeit*, the end will be the beginning come back again. Thus where-ever they found mythology they presumed eschatology, and so read it back into man's earliest thought.

The precession of the equinoxes, it now seems clear, was only discovered about 380 B.C.<sup>2)</sup> but some conception of an *Annus Magnus* was abroad much earlier, for we find it in Hesiod perhaps as early as 700 B.C. in a manifestly borrowed form. Two comments, however, need to be made. The first is that even if we assume the correctness of the 'astral theory'—which very few if any scholars are now prepared to do—and grant the existence of the conception of a Cycle of Ages, in the first half of the first millenium B.C., even so that is not in itself evidence of eschatological thought as we have defined it. It can only be eschatological thought if the cycle is held to be broken at the return of the Golden Age. This is perceived by H. L. JANSEN, in his study of *Die Henochgestalt*<sup>3)</sup>, when he remarks that not only is there no trace of the cyclic theory amongst the Jews, but that there never could be one, since belief in an *eschaton* is fundamental to their thought. The second comment is that the only sign of eschatological expectation in Hesiod is that he bewails his fate in being born in the fifth race of men and had neither died earlier nor been born later. Those three words ἡ ἔπειτα γενέσθαι are the only sign of any future expectation and obviously they are perfunctory in the extreme, and cannot brook comparison with Amos's הוֹי הַמַּתְאִיִּם אֶת־יוֹם יְהוָה

Moreover, we have to reckon with the fact that there is no direct evidence of eschatological thought in any of the myths of the ancient near east before the time of Amos. OESTERLEY points out in one of his early works<sup>4)</sup>, that in Egypt men looked back but not forward to a Golden Age, and FRANKFORT remarks that 'For the Egyptians the past was normative'<sup>5)</sup>. As for Babylon, OESTERLEY says: 'Although as far as is known the Babylonians have not preserved any definite traces of the Golden Age myth, there are various indications that something more or less parallel did exist among

<sup>1)</sup> E. R. E., I, p. 183f. For a criticism of the 'astral theory' see L. W. KING, *ibid.*, p. 778f.

<sup>2)</sup> ALBRIGHT, *From The Stone Age to Christianity* (Baltimore, 1946), p. 262.

<sup>3)</sup> *Die Henochgestalt* (Oslo, 1939), p. 77.

<sup>4)</sup> OESTERLEY, *Evolution of the Messianic Idea* (1908), p. 149.

<sup>5)</sup> *Before Philosophy*, p. 35.

them', and then follow some faint allusions and possible etymologies, but for any *future* form of the belief, OESTERLEY adduces no evidence.<sup>1)</sup> Hugo GRESSMANN frankly admits that there are no texts to give evidence of Babylonian eschatology and acknowledges that Berossus is our only source of dependable information, but nevertheless tentatively suggests we may perhaps find evidence of it in the myth of the pestilence god Ira, but all we discover is an obscure reference to the eclipse and revival of the Babylonian state.<sup>2)</sup> As for Berossus, JANSEN has given good grounds for regarding him as a missionary bringing to the west the wisdom of the east, as represented by a compound of Babylonian mythology, chaldean astrology and magian eschatology. Even then, JANSEN adds that it is an open question whether the Babylonian-Chaldean mythology was first eschatologised on Jewish soil or had already (presumably under Iranian influence) been so transformed by the Chaldeans themselves. In any case, Berossus of the third century B.C. is not a dependable witness for the existence of a native Babylonian eschatology during the first half of the first millenium B.C. As for JEREMIAS, even with all the apparatus of the 'astral theory' he can do no better than to quote from Assur-bani-pal a statement that Ea gave rich agricultural prosperity during his reign and suggest that from such statements we can abstract the *motifs* of the Golden Age expectation. JASTROW on the other hand says outright that 'of such a developement we find no trace whatsoever'<sup>3)</sup>, and Thorkild JACOBSEN, when he is discussing Babylonian myth, explains the ritual as designed to maintain the orderly cosmos, but has nothing to say of eschatology at all.<sup>4)</sup>

Thus we are brought back to the conclusion that only in the notion of an *Annus Magnus* was there any kind of future expectation in Babylon at the date when we know that eschatology was a living force in Israel. But we cannot overemphasise that whatever significance that notion may have had in Mesopotamian thought at that time, it was more of an astrological theory rather than a religious belief, and that neither in Babylonia nor elsewhere, for example Greece, does it appear to have had true eschatological force. For completeness sake we may add that the texts published from Ras Shamra appear to be equally devoid of true eschatology, though

<sup>1)</sup> *Op. cit.*, p. 143.

<sup>2)</sup> *Der Messias* (Göttingen, 1929), pp. 472-473.

<sup>3)</sup> *Op. cit.*, p. 187b.

<sup>4)</sup> M. JASTROW, *Hebrew and Babylonian Traditions*, p. 255.

the myths there, like those of Babylon undoubtedly supply some of the recurring *motifs* in which the eschatological expectations of Israel were one day to clothe themselves. When we compare the faint allusions quoted by GRESSMANN and JEREMIAS with the second chapter of Isaiah from verse 10 forward or the vivid expectation of Zephaniah, it is abundantly clear in my opinion that more recent scholars such as MOWINCKEL and ENGNELL are correct in attributing eschatology to Israel as indigenous and in the first half of the first millenium unique. We should be led too far afield if we attempted in this paper to say what gave rise to Hebrew eschatological thinking, though my sympathies are with the ideas of J. M. P. SMITH and Ladislav ČERNÝ, that is, that they are the outcome of Israel's religious experience and history. Similarly we are not called to pronounce on the extremely difficult question of the origin and date of Iranian eschatological thought since our purpose is to point out that the origin of eschatology is not to be found in myth but that the primary character of myth is opposed to that of eschatology.

The question arises then whether there is eschatology in the Old Testament which is not expressed in terms of myth? In my opinion, it is to be found in Amos, Isaiah and Zephaniah and possibly in Micah<sup>3</sup>). But we have to note first that the future expectation of these prophets expresses itself in two forms. The common expectation, which indeed they share with the other preexilic prophets, Hosea, Jeremiah and Habbakuk, is of an event which is wholly contained in the processes of history. These prophets recognised history to be the medium in which Yhwh was working out His purpose of establishing His rule on the earth and of creating in the society of the Hebrew people a righteous nation. Sin, that is rebellion against His will and grace,<sup>4</sup>) He will punish by using nations hostile to Israel in their warfare against her. We may take as the type of this thought the doom pronounced on Jerusalem by Isaiah under the cryptic name of 'Ari'el.

Ah, 'Ari'el, 'Ari'el,  
City where David encamped!  
Add year to year

<sup>1</sup>) *Before Philosophy*, p. 207.

<sup>2</sup>) *Psalmstudien*, II (1922), p. 223. Cf. ENGNELL, *op.cit.*, p. 43, n. 3.

<sup>3</sup>) Cf. Micah i 3.

<sup>4</sup>) Cf. G. W. ANDERSON, *A Study of Micah vi 1-8*, Scot. Journ. Theol., June, 1951, p. 193f.



Let the feasts go round,  
 And I will constrict 'Ari'el  
 And there shall be bemoaning and moaning.<sup>1)</sup>

This judgement is to take place in history at the hands of the Assyrians: 'Ah, Assyria, rod of my anger, staff of my indignation!' <sup>2)</sup> But distinct from this historical expectation, which fluctuates as Isaiah's indignation with his people and his sympathies with their suffering struggle within him for dominance, there is another expectation far less often expressed, and coming indeed in Isaiah only to full expression in the passage in chapter ii already mentioned:

Go into the rock  
 Hide yourself in the dust  
 From before the fearsomeness of Yhwh,  
 From the glory of his majesty.  
 For Yhwh of hosts has a day  
 Upon all that is high and lofty  
 Upon all that is lifted up and exalted,<sup>3)</sup>  
 Upon all the cedars of Lebanon,  
 Upon all the oaks of Bashan,  
 Upon all the high mountains,  
 Upon every lifted hill!

Here we are dealing with true eschatology. Here is the note of finality. In the first type of expectation we hear what Yhwh is to do in history: here we hear what he is to do with history. Similarly Amos looks for Assyria to come and punish Israel, Zephaniah and Jeremiah expect the Scythian raids, while the latter goes on to foretell the Babylonian attack. But whereas Amos and Isaiah and Zephaniah look for an event in history and also an end of history, I cannot see that Jeremiah, Hosea and Habbakuk have anything but the historical expectation alone. (It will be seen that I do not follow A. C. WELCH <sup>4)</sup> in accrediting the Chaos Oracle in Jer. iv 23-26 to Jeremiah, though it is thoroughly eschatological, nor in his exposition of chapter xxv).

If then we are right in distinguishing these two forms of future expectation, it is clear we ought in view of our initial definition to reserve the term eschatological for the expectation of the *eschaton*, the end of history. We have now to ask what was the relation of the eschatological expectation to the historical expectation and

<sup>1)</sup> xxix 1-2.

<sup>2)</sup> x 5. Cf. B. H.<sup>3</sup>

<sup>3)</sup> Cf. B.H.<sup>3</sup>

<sup>4)</sup> Cf. *Jeremiah, His Time and Work* (1928), p. 110f., 1951 edition.

whether or not the former was expressed in terms of mythology. On the first point we need to proceed with great caution, for it will be realised that we are seeking to be more analytical of the prophet's thought-processes than he was himself. It is extremely unlikely that Amos or Isaiah or Zephaniah could have explained how they related their expectation of invasion and political disaster to their eschatological expectation, wherein Yhwh overthrows all evil and establishes His righteous rule in the earth. It would be easy to follow the pattern of the later apocalyptic writers and make the relationship one of mere sequence—first political punishment for Judah, then the Day of Yhwh to punish and purify the whole earth, but this is to oversimplify what is more complex. Rather, I think the clue is to be found in a remark of FRANKFORT'S<sup>1</sup>) that the mythic primeval age is an absolute conception—it is beyond time and never recedes any further into the past, and that similarly the absolute future of eschatological expectation never gets any nearer with the passing of time. Thus in the case of Amos and Isaiah and Zephaniah (and I have no doubt of the other prophets also; only we have not such clear evidence in their case) their future expectation is conceived on two levels: the historical expectation is of the time process, whereas the eschatological expectation is as it were above it, on another level altogether. Nevertheless there is an intimate relationship between the two.

It would be wrong to say that the relationship is that which operates in what we term sympathetic magic, but it is of that nature. It would be more true to say with JACOBSEN that in mythopoeic thought, the axiom prevails that 'to be like is as good as to be'. This lies behind all the substitution rituals of the ancient cultus, whether it be of a lamb for a man who is ill, or of a king for a god in the *ἱερός γάμος*. 'By identifying himself with Dumuzi, the king is Dumuzi; and similarly the priestess is Inanna—our texts clearly state this' <sup>2</sup>). The same type of thinking is to be found behind the acted oracle. When Jeremiah breaks his bottle over Jerusalem, or when Ezekiel executes a sword-dance, the destruction of Jerusalem and the swift fury of Yhwh's anger are not merely foretold but are in some measure effected by the prophet's action. The deed does not merely symbolise the truth but summarises it, and brings it within the scope of the prophet's activity, so that it becomes an

<sup>1</sup>) *Before Philosophy*, p. 35.

<sup>2</sup>) JACOBSEN, *Before Philosophy*, p. 215.

action which he can perform, visibly and understandably before the people; but his human activity is geared, as it were, into the divine activity on the cosmic scale, and the determinative power is not in his hands but in the full-scale pattern of Yhwh's will. So, too, we may conceive the historical event, for example the Assyrian attack on Judah, to be geared into the divine activity of Yhwh's judgement on all the earth: it does not occasion that judgement, it does not set it off, as a small fuse sets off a larger explosion, it does not operate a time-mechanism whereby the *eschaton* must inevitably follow at a pre-determined interval; but it is of a piece with, it is expressive of, and effective with, the divine activity of judgement in Yhwh's great Day. 'To be like is as good as to be'.

That is why Amos and Isaiah mention the Assyrian attack more often and more concretely than they do the Day of Yhwh. For them, the Assyrian attack is the Day of Yhwh in comprehensible terms, even though it is not to be identified with the Day itself. So, too, the Scythian attack is not merely the prelude to the Day of Wrath, the Day of stricture and pressure: for Zephaniah it summarises, makes effective, the Day of Yhwh. When Joel is confronted with the plague of locusts with the drought and the prairie fire, his reaction is a call to repentance; for these are not merely physical disasters which a show of courage and energy may overcome—they are the signs of the coming Day, when man in his creatureliness is to be confronted by Yhwh in his majesty as Creator of all that is. It is out of this mode of thought that the later relationship of the two types of expectation takes its form. The historical expectation is viewed only as an indication of the future *eschaton*, and so it degenerates from a true prophetic expectation into being merely the signs of the times, a mere detail of the really significant event, which is of course the *eschaton* itself. But in the earlier prophets it has its own significance, as we have seen.

Our second task under this head was to comment on the character of the eschatological type of expectation. When we look into the metaphors and images of these three prophets, Amos and Isaiah and Zephaniah, in their truly eschatological passages, we find that they are predominantly those of light and dark, earthquake and warfare. None of these expressions is markedly mythological; that is, they do not refer directly to the Golden Age, Dragon, Flood or Saviour myths: the Messianic passages in Isaiah ix, xi, xxxii and the Golden Age oracle in ii 2-4 are not in my opinion to be assigned

to Isaiah. In the passages which refer specifically to the Day of Yhwh, the mythological element is negligible. It can be argued that light and dark are themselves mythological terms and that is perhaps true, but it is clear, I think, that these prophets when they used them were not conscious of their mythic background. Thus what we get in these prophets is eschatology which conforms strictly to our definition and which is not expressed in mythological terms. Nevertheless, it is related to mythology in one respect—in the timeless and absolute character of the *eschaton*.

When we turn to the prophets of the Exile, we find that both Ezekiel and Deutero-Isaiah make conscious and deliberate use of myth. The latter prophet, like Psalm lxxiv, uses the Dragon Myth to refer to the events of the Exodus, and the Psalm includes a reference to the act of creation itself <sup>1)</sup>. In Ezekiel xxxviii-xxxix the myth is used to refer not to the past but to the *eschaton*. The two chapters are parallel accounts of the last desperate attempts of the nations to destroy Yhwh's people and indeed Yhwh himself. They are headed by Gog from the land of Magog, and are a coalition of peoples from both north and south. Despite all attempts to identify Gog as an historical figure, the reference in the fourth verse of chapter xxxviii. to the hooks in the jaws <sup>2)</sup>, shows clearly this is Tiamat or Rahab, Behemoth or Leviathan, that is, he is a mythological figure, who sums up in himself all that is hostile to Yhwh. Similarly in Joel, the Northerner who stretches across Palestine from sea to sea is obviously the same figure. This line of mythological development continues through the Syriac Apocalypse of Baruch, where Behemoth and Leviathan form the main dish at the eschatological banquet, a feature reflected in II Esdras as well, and so appears in the *Revelation*, as the Beast, and finally provides Milton with that unforgettable line describing 'the old Dragon underground' who

'wroth to see his kingdom fail,  
Swinges the scaly horror of his folded tail'.

It is from the time of Ezekiel also that other mythological figures and references become characteristic of the eschatological expectation. We know from Ras Shamra that **𐎗𐎟** was not merely the mythic point of the compass but also the mountain of the gods, and OESTERLEY <sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Isaiah li 9-10; Ps. lxxiv 10-16

<sup>2)</sup> Cf. xxix 3-4 where Pharaoh, addressed significantly as Rahab, is promised a similar fate

<sup>3)</sup> *Op. cit.*



pointed out long since that in the classic Golden Age prophecy in Isaiah ii 2-4 Miah iv 1-5, we have a combination of the Garden of Eden *motif* with that of the sacred mountain. The date of this passage is of course extremely difficult to determine, but I have no confidence that it is as GRESSMANN<sup>1)</sup> urged anterior in origin to the canonical prophets. WEISER remarks that it stands in the circle of ideas of the post-exilic eschatology and exhibits characteristics which are related to postexilic prophecy and some of the later Psalms<sup>2)</sup>. T. H. ROBINSON, it is true, suggests an earlier date but only to that of the Exile. What we can say with confidence then is that from the time of the Exile onwards the principle *Endzeit wird Urzeit* operates at full strength, and the attempts to portray the Age to Come in terms of pastoral simplicity and agricultural prosperity are largely governed by this principle. Similarly the Judgement theme and the Messianic hope build the one on the Flood myth and the other on the Saviour myth and so become, in the case of the former a constant and in the case of the latter a sporadic element in the eschatological picture. In both cases it is a question of eschatologising an earlier mythological *motif*.

Our conclusions are, then, that eschatology was in origin distinct from and indeed opposed to the original nature of myth and its expression in the cult, and that eschatology only took on its mythological dress at the time of the Exile. Since the exiled Jews found themselves in a world where pagan myth was dominant, it is understandable that they took to myth as the form in which they could express themselves. Whereas myth and cult together had previously made tremendous assertions about the present, the realities of their political situation no longer allowed those assertions to be made and forced them, as MOWINCKEL has said, to throw their faith into the future: thus myth is divorced from its original purpose and is eschatologised. Eschatology had already had its own independent origin, however, so that what we get is a blending of these two elements, myth and eschatology, in a new type of thought altogether, apocalyptic. Which of the two constituents is the dominant partner, that is, whether apocalyptic is to be dismissed as merely myth eschatologised, or whether it is to be taken seriously as eschatology in a mythological dress, is perhaps the most urgent problem confronting the Christian Church today.

<sup>1)</sup> *Op. cit.*, p. 153f.

<sup>2)</sup> A. T. D. *Kleinen Propheten I*, p. 234.

## SHORT NOTES

### A NOTE ON ISAIAH XXVIII 25 AND 28

This passage (Is xxviii 23-29), quite apart from its context, is of great interest as a description of agricultural method in Biblical times.

Commentators seem agreed that the latter part of v. 25 is inexplicable as it stands. The difficulty centres on the solecisms *šōrā* and *nismān*. G. A. COOKE <sup>1)</sup> draws attention to the occurrence of *šōrā* in an Aramaic inscription from Zenjirli, where it is included in a list of cereals, but his suggestion that it should be taken as another kind of grain in the present verse does not seem to have met with very wide acceptance. Conjectural renderings have for the most part taken the disputed words to refer to the method of planting, as for instance that of the Revised Version—"the wheat in rows, and the barley in the appointed place."

Majority opinion, supported by DUHM, CHEYNE, SKINNER, SNAITH and others, favours the omission of these two words. It is commonly suggested that *šōrā* and *nismān* are corrupt repetitions of the following *šōrā* and *we-kusemet* respectively. Such a type of dittograph, where an incorrect copy of a word precedes the correct form, is not particularly common. Yet these scholars would have us believe that this somewhat complicated mistake has been made twice in a single verse. It is further claimed that the LXX also supports the omission, yet the Greek text is so clearly corrupt in this passage (see, for example v. 20 etc.), that argument from it—especially the argument from silence—would not seem to carry very much weight. Furthermore, the apparently conjectural καὶ κέγχρον (presumably for *nismān*), would suggest that at least one of the disputed words lay before the Greek translators.

The point the prophet is making here is that in husbandry, the farmer has to plan out his work, performing a variety of different operations to secure his main and subsidiary crops. He is going on to imply how this working out of a human purpose is some re-

<sup>1)</sup> G. A. COOKE, *A Text-book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford, 1903, pp. 172-6

flection of the way in which the Divine purpose is worked out. The emphasis is upon what is in the mind or purpose of the sower—upon his “end in view”, and it would seem therefore that the words qualifying “wheat and barley” may well refer to this rather than to the method of sowing.

By a simple emendation involving only one consonant, we are able to read *šūma* (fem. pass. ptcpl. of *šūm*) for *šōrā*, giving a rather neat play on words which it is possible in some degree to parallel in English: “He sets the wheat (he is) set upon (growing)”. That the participle can carry this sense is supported by 2 Sam xiii 32 (*k'thīb̄b šīmā*), where the same form is used to express the fact that the murder of Amnon had been “settled” in Absalom’s mind ever since the incident over Tamar.

Turning to *nismān*, which we shall expect, in a poetic passage, to carry a parallel meaning, we accept the Talmudic evidence that it is the Niph'al participle of a root meaning to “mark out or delineate”. Again, however, we take this to mean not that the barley is “marked out in lines”, but rather that the growing of the crop is “marked out” or “decided upon” in the mind of the sower.

We therefore paraphrase the whole verse as follows: “In sowing, a man does not do nothing but plough, does he? When he has opened and harrowed the surface of the ground, he has to scatter the vetches and sow the cummin broadcast, after which he puts in the wheat he has planned and the barley he has made up his mind to grow, with a border of spelt for it”. If it be remarked that it seems somewhat redundant to say that a man sowing wheat has planned a wheat crop, we would reiterate that it is precisely this evidence of planning and purpose in his actions the prophet is at pains to underline.

In v. 28 we are confronted by the difficulty that the *lō' y'duqqenū* at the end of the verse seems to contradict the opening phrase. Most scholars appear to favour resolving the problem by making the opening phrase a rhetorical question—“Is bread-corn crushed? No, he does not keep threshing it perpetually . . .”. In this way the final “he does not crush it”, is not contradictory.

In criticism of this view the following points may be cited:

a) It seems to involve regarding *dāqaq* and *dūš* as synonymous. “Does he *dāqaq*?—No, he does not *dūš* all the time”. SNAITH<sup>1</sup>) maintains

<sup>1</sup>) N. H. SNAITH, *Notes on the Hebrew Text of Isaiah 28-32*, Epworth Press, 1945, p. 24.

"there is no justification in the O.T. for translating the root *dāqaq* as 'thresh'. The word means 'pulverise, crush into dust'".

b) It makes the verse a somewhat laboured and awkward presentation of a merely negative idea. It states what the farmer does *not* do, but says nothing of what he *does* do. This is in contrast to v. 27.

c) Most seriously, it produces a sense which is contrary to fact. In Biblical times, bread-corn *was* crushed—either between millstones or by pestle and mortar. But can *dāqaq* be used in this sense? It is true that the more usual word for crushing or grinding corn is *ṭāḥan*, while *dāqaq* is most commonly used in a destructive sense, as in the crushing of idols etc. Nevertheless, in Deut ix 21 and Exod xxxii 20 we find *ṭāḥan* used of the crushing of the golden calf, while in Exod xxx 36 *dāqaq* is used of "grinding" spices. This would seem to suggest that the two words are to some extent interchangeable, and to render it feasible that *dāqaq* is used here not in a destructive sense, but rather to denote the crushing or grinding of the grain necessary to the making of the bread which is the goal of the whole process the prophet has outlined.

We therefore reject the traditional solution to the apparent contradiction, and gain what would seem a better sense by taking the *lō'* at the end of the verse absolutely, as "no", (cp. Gen xix 2, Job xxiii 6 etc.). If we further accept DUHM's emendation of *w'-pārāšim* to *u-p'rāšō*, since the use of horses in agriculture at this time seems unlikely, we render the verse as follows: "Corn for bread has to be ground. For he does not go on threshing it indefinitely—clattering his wagon wheel (over it) and winnowing it; no—he has to crush it".

In this way we distinguish clearly between *dāqaq* and *dūš*, and the description of the various operations is carried a step further, fitting into a progressive sequence carried through to the fulfilment of the purpose that dominates it all—preparing the ground (v. 24); sowing (v. 25); threshing (v. 27); crushing or grinding (v. 28).

Richmond, Surrey

S. C. THEXTON

## UN PASSAGE CONTESTÉ D'UN DES ROULEAUX DE LA MER MORTE

Par ces quelques remarques, je ne désire pas me mêler à des discussions qui depuis quelque temps semblent plus ou moins l'effet de la passion dogmatique. Je veux simplement proposer, pour un



passage du Commentaire d'Habaquq (col 11, l 5-6), une solution en accord avec la philologie.

Après avoir cité Hab ii 15, le commentateur développe son interprétation: *L'explication concerne le Prêtre impie qui persécuta le Maître de justice pour l'engloutir bk's hmtw 'bwt ghwtw* (col. 11, l 4-6). J'ai volontairement laissé la difficulté en transcription.

W. H. BROWNLEE, séparant *'bwt ghwtw* de ce qui précède, traduisait le passage contesté: «in the vexation of "his wrath", intending him to go into exile.»<sup>1)</sup>; *ghwtw* était compris comme un infinitif qal. Le même auteur, quelques mois plus tard, reconnaissait la possibilité de comprendre *ghwtw* comme un infinitif piél et traduisait: «wishing to uncover him.»<sup>2)</sup>. Les deux moments de cette traduction sont confondus dans la transcription donnée en 1950, avec la photographie du texte, planche LX de "The Dead Sea Scrolls", volume I.

M. A. DUPONT-SOMMER, mettant toujours à part l'ensemble *'byt ghwtw* où on remarque la lecture *y* au lieu de *w*, traduisait: «Tu as voulu le dévêtir.»<sup>3)</sup>

Adoptant la lecture *'byt* qu'il considère comme équivalente à *'l byt*, M. H. SEGAL comprend *ghwtw* comme un substantif muni du pronom suffixe et traduit: «in the anger of his wrath to the place of his exile.»<sup>4)</sup>

J. VAN DER PLOEG, qui revient à la lecture *'bwt*, traduit: «dans l'exacerbation de sa fureur voulant l'exiler.» et note entre parenthèses la possibilité de retrouver en *ghwtw* le substantif au lieu du verbe. A son avis, il s'agit d'une "tournure curieuse".<sup>5)</sup>

Enfin dernièrement, M. A. DUPONT-SOMMER, donnant sa chance à la lecture *'bwt*, voit en ce mot qu'il sépare toujours de ce qui précède, un infinitif absolu et traduit: «On a osé le dévêtir.»<sup>6)</sup>

Mais est-il bien vrai, comme le prétend M. DUPONT-SOMMER, que *'bwt* ne peut pas être un infinitif construit parce qu'il n'est pas précédé de *lamed*? Non! Toutes les grammaires donnent des exemples d'in-

<sup>1)</sup> BASOR 112, p. 15.

<sup>2)</sup> BASOR 114, p. 9.

<sup>3)</sup> Observations sur le Commentaire d'Habacuc, p. 5; RHR 137 (1950), p. 138, 149-150, où il est dit de la lecture *'bwt* rejetée: „cet infinitif construit ne donne guère de sens ici”; Aperçus préliminaires, p. 55.

<sup>4)</sup> JBL, 70 (1951), p. 135 et note 16.

<sup>5)</sup> Bibliotheca Orientalis 8 (1951), p. 5.

<sup>6)</sup> Vetus Testamentum, I (1951), p. 209-211.

finitifs construits non précédés de *lamed*: PREISWERK<sup>4</sup>, § 504, p. 264, GKa, § 114 a-c, JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*<sup>2</sup>, § 124 b-d, i in fine.

Je crois donc que *'bwt* est un infinitif construit *sans lamed* qui se rapporte à *bk's hmtw*. La meilleure similitude syntaxique est celle que fournit *Proverbes* 21 v 15: *šmḥb lšdyq 'šwt mšpt*, mot à mot, joie pour le juste à pratiquer la justice. Notons graphiquement le parallèle:

*šmḥb lšdyq 'šwt mšpt*  
*bk's hmtw 'bwt glwtw*

D'après cette similitude, *glwtw* devient substantif: son exil, l'exil du Maître de justice. Je traduis donc: dans l'irritation de son ardeur à vouloir Son exil, et toute la phrase devient:

*L'explication concerne le Prêtre impie qui persécuta le Maître de justice pour l'engloutir dans son irritable ardeur à vouloir Son exil.*

Le passage est un peu touffu à cause de l'accumulation des pronoms se rapportant à des personnes différentes, mais ce n'est pas aux exégètes à clarifier arbitrairement une langue embarrassée qui contient bien d'autres exemples d'inélégance.

Paris

HENRI MICHAUD

## THE OCCASION OF JOSEPH'S TEMPTATION

The current renderings of the phrase כהיום הזה in Genesis xxxix 11 are at variance with the sense which the phrase has in its other occurrences and are open to various objections.

(a) Intrinsically the most plausible translation is 'about this time' (e.g. A.V., R.V., DELITZSCH (2d. Eng. ed., 1889), GENESIUS-KAUTZSCH-COWLEY, *Hebrew Grammar* (1910), § 35 n, cf. 126 s, GESENIUS-BUHL, *Handwörterbuch* (1915), KÖHLER, *Lexicon* (1950). The lack of any close parallel to the present usage is not in itself a fatal objection, but the absence of any specific time-reference in the immediately preceding context and the general expression 'day in, day out' in v. 10 make a vague temporal phrase otiose and awkward.

(b) 'On that particular day' is the interpretation of the Targum, most of the Rabbinical exegetes, DILLMANN (Eng. ed., 1897) and BROWN-DRIVER-BRIGGS, *Lexicon* (1907). Unfortunately, no day has been specified. There is no lacuna in the text, and Rashi's elaborate explanation—which is followed by Thomas MANN in his *Joseph in Egypt*—is a fiction which, as will be shown, destroys the artistic

effect. It may also be noted that of the usual expressions for 'on that particular day', viz. *b'šm hywm hbw* and *hywm hbw*, the latter occurs frequently in the source J, to which the present passage is ascribed.

(c) The Vulgate, Peshitto, LUTHER, the American Translation, the Soncino *Chumash*, KAUTZSCH-SOCIN (1888), GUNKEL (<sup>3</sup> 1910) and PROCKSCH (1924) take the meaning to be 'on a certain day', i.e. they regard the phrase as a synonym of the frequent *wyby hywm* etc. The two expressions, however, are not equivalent for while 'the day' in the latter is made definite by the narrative which follows, *hywm hzb* naturally means either 'to-day' from the standpoint of the narrator or 'this day' which has just been specified (e.g. Gen. vii 11).

The Septuagint translators appear to have been somewhat uncertain of the precise force of the phrase but by rendering it as *τοιαύτη τις ἡμέρα* they recognised that **כ** has comparative force. As SKINNER (ICC ad loc.) suspected the phrase had 'acquired some elusive idiomatic meaning'. The idiomatic meaning can be discerned from other occurrences of the phrase. At the end of the rather involved interrogations in 1 Samuel xxii 8, 13 *khywm hzb* means 'as is indeed the actual case'; contrast Joshua x 14 *khywm hbw* 'like that historic (i.e. past and illustrious) day'. In Jeremiah xlii 22 and Ezra ix 7, 15 the sense of *khywm hzb* is no less clearly 'as you see it in point of fact still to be'. In the remaining instances the time-reference is less conspicuous. In Deuteronomy vi 24 it may be paraphrased as 'just as those (past) conditions still apply and are regularly observed by us', and in Nehemiah ix 10 as '(a name) such as you have at this very moment and always'; in both passages the nuance is *ut semper*, *ut ubique*. Such an extension of meaning is a common semantic development; cf. *tmwl* in the general sense of 'formerly' and *σήμερον* in such a passage as Hebrews xiii 8. The non-elision of the *be* in these occurrences is neither a survival nor a 'pseudo-archaism' (cf. BAUER-LEANDER, *Historische Grammatik* §25 x, DRIVER in *ZDMG* XCI (1937), 343) but reflects the fact that the particle *k*, doing duty as it does for a conjunction before an unexpressed clause, is no more felt to be an integral part of the following word than, e.g. the preposition *l* before an infinitive construct of the Hifil.

In Genesis xxxix 11 the explanation of the form and the nuance of the expression are precisely similar. The meaning is 'as to-day and every day', i.e. in accordance with his usual practice; a suitable translation would be 'as usual'. Thus the narrator, besides explaining

the daily routine of Potiphar's household, makes it plain that at this critical juncture Joseph was guilty of no reckless or provocative action, but was attending normally to his regular business.

The University of St. Andrews, Scotland

A. M. HONEYMAN

## ZEILENFÜLLUNG

Die vollständige Jesaja-Rolle aus der Qumran-Höhle am Toten Meer<sup>1)</sup> ist nach dem für die hebräischen Bibelhandschriften überhaupt massgebenden Grundsatz hergestellt, dass Trennung von Wörtern an den Zeilenenden zu vermeiden ist, jede Zeile also mit einem vollständigen Wort schliessen muss<sup>2)</sup>. Für Schreiber anderer Bereiche des Alten Orients ist dieser Grundsatz keineswegs massgebend gewesen. Vielmehr weisen — um ganz wahllos ein paar Beispiele herauszugreifen — die epischen Texte aus Ugarit, der Mesa-Stein, die Siloa-Inschrift, die Lachis-Ostraka sowie die Siegel-Legenden verhältnismässig viel Wortbrechungen an den Zeilenenden auf. Dergleichen kommt in der Jesaja-Rolle nicht vor. Wohl aber finden sich hier einige Fälle, in denen jener Grundsatz sich nicht streng durchführen liess, sondern der allen Schreibern — einerlei auf und mit welchem Material sie schreiben — innewohnenden Abneigung gegen die Belassung freien Raums an Zeilenenden Zugeständnisse gemacht werden mussten. Ein paar mal ist der Schluss des dahin gehörenden Wortes, da er in der Zeile selbst nicht mehr unterzubringen war, von dem Schreiber oder von den Schreibern unserer Jesaja-Rolle über den in der Zeile stehenden Hauptteil dieses Wortes gesetzt, so von **בבתיכם** „in euren Häusern“ Kol. III, Zeile 19 (= iii 14) **כם**, von **העכיסים** „die Fusspangen“ Kol. III,

<sup>1)</sup> *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, Volume I: *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, Edited for the Trustees by MILLAR BURROWS with the assistance of JOHN C. TREVER and WILLIAM H. BROWNLEE, Published by The American Schools of Oriental Research, New Haven 1950.

<sup>2)</sup> Vgl. die bab. Menachoth 30 a.b und Maseket Sopherim II, 3 gegebene Vorschrift, dass von einem am Ende der Zeile fälligen fünfbuchstabigen Wort nicht zwei Buchstaben innerhalb und drei ausserhalb der Kolumne geschrieben werden dürften, sondern drei innerhalb und zwei ausserhalb der Kolumne zu schreiben seien, und dazu LUDWIG BLAU, *Studien zum althebräischen Buchwesen*, 1902. S. 102f., sowie die bab. Chullin 65a stehende Anweisung, dass das Wort **כְּדָרְלַעֲמָר** zwar in zwei Worte zerlegt, aber nicht in zwei Zeilen geschrieben werden dürfe, während bei **בַּת הַיְעֵנָה** auch die Aufteilung des Wortes auf zwei Zeilen erlaubt sei, und dazu BLAU, S. 147.



Zeile 25 (= iii 18) ם, von ונשאתה „und erhebe“ Kol. XXX, Zeile 9 (= xxxvii 4) ה, von הדברים „die Worte“ Kol. XXX, Zeile 11 (= xxxvii 6) ם, von ויסודותיך „und deine Grundmauern“ Kol. XLV, Zeile 10 (= liv 11) תיך. Dreimal hat man sich in anderer Weise geholfen, nämlich den Schluss der Zeile mit dem Anfang des ganz hier nicht mehr unterzubringenden Wortes gefüllt und dann das vollständige Wort an den Anfang der nächsten Zeile gesetzt. Kol. II, Zeile 11 (= ii 4) schliesst mit וה, dem Anfang des zu Beginn von Zeile 12 vollständig geschriebenen והוכיח „und er wird Recht schaffen“; Kol. XL, Zeile 29 (= xlix 2) mit באש, dem Anfang des Zeile 30 eröffnenden באשפתי „in seinen Köchern“; Kol. XLI, Zeile 10 (= xlix 11) mit ומס „und meine Strassen“, womit dann Zeile 11 beginnt. In dem Falle von Kol. XL, Zeile 29/30 lässt der Tatbestand die Auffassung zu, dass der Schreiber die ohne richtige Abschätzung des ihm auf Zeile 29 noch zur Verfügung stehenden Raumes hierher geschriebenen drei ersten Buchstaben von באשפתי nachträglich selbst zu tilgen versucht habe. Die Herausgeber scheinen ihn so aufgefasst zu haben; jedenfalls haben sie in ihrer Transkription der Zeile die an ihrem Schluss stehenden drei Buchstaben באש nicht wiedergegeben, während Kol. II, Zeile 11 und Kol. XLI, Zeile 10 die am Ende der Zeilen stehenden Worttorsos von ihnen transkribiert worden sind. Wahrscheinlich ist es aber auch bei Kol. XL, Zeile 29/30 an dem, dass der durch das Faksimile, das die am Schluss von Zeile 29 stehenden drei Buchstaben באש oder doch die beiden ersten von ihnen als verwischt erscheinen lässt, geweckte Eindruck, der Schreiber habe sie wieder tilgen wollen, in die Irre führt und dass auch hier, ebenso wie bei Kol. II, Zeile 11/12 und Kol. XLI, Zeile 10/11, der Schreiber bewusst <sup>1)</sup> den Worttorso als eine Art Fangwort oder „Kustos“ vor dem auf der nächsten Zeile folgenden vollständigen Wort stehen gelassen hat <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. E.H., *Buchwesen, jüdisches* (*Jüdisches Lexicon*, I, 1927, S. p. 1204-1216), Sp. 1208: „Leere Stellen am Ende einer Zeile werden in den Handschriften zumeist durch zwei Striche oder einzelne Buchstaben des nächsten Wortes ausgefüllt“. Die Ausfüllung von Zeilenenden durch Striche kommt auch in Siegelinschriften vor, vgl. etwa M. A. LEVY, *Siegel und Gemmen*, 1869, Taf. II, 4; III, 2. 12 und S. 24.36.44 sowie K. GALLING, *Beschriftete Bildsiegel des ersten Jahrtausends v. Chr.* (*Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 64, 1941, S. 122-202, Taf. 5-12), Taf. 5, 26 (= LEVY Taf. 11, 4) und S. 176.

<sup>2)</sup> Vielleicht liegt im ugaritischen Text I Danel, Zeile 172-173 eine ähnliche Erscheinung vor. Zeile 172 schliesst mit pḡ oder pḡ — die keilalphabetischen Zeichen für ḡ und ḡ sind einander ähnlich —, das kein selbständiges Wort ist,

Das Vorkommen solcher als Kustoden dienenden Wortanfänge am Zeilenschluss in unserer Jesaja-Handschrift rückt die zahlreichen Dittographien des masoretischen Bibeltexes insofern in neue Beleuchtung, als es zur Erwägung der Möglichkeit Anlass gibt, dass wenigstens die eine oder andere von ihnen aus gedankenloser Abschrift derartiger Kustoden zu erklären sei. Denn dass die Kopisten einer Handschrift sich deren Kolumnenbreiten und Zeilenlängen höchstens ausnahmsweise zum Vorbild nehmen konnten und meistens in dieser Hinsicht ihren eigenen Weg gehen mussten, versteht sich von selbst, und ebenso liegt es am Tage, dass die Abschreiber ihre Vorlage oft mechanisch, ohne Beachtung ihres Sinnes, kopiert haben<sup>1)</sup>. Dabei konnte es dann sehr leicht vorkommen, dass ein in der Vorlage als Kustos am Zeilenende stehender Worttorso in der Kopie mitten in die Zeile zu stehen kam, ohne dass der mechanisch arbeitende Kopist auf dessen mit dieser seiner neuen Stellung gegebene Sinnlosigkeit aufmerksam geworden wäre. So könnte etwa das auffällige מִמִּצְרַיִם „aus Ägypten“ von

Hes xxiii, 21 an dessen Stelle man das — von zwei Handschriften auch tatsächlich bezeugte — מִצְרַיִם „Ägypten“ erwarten sollte,

zu erklären sein und ebenso das nicht minder auffällige כִּי כִכְתוּב

„denn wie geschrieben“ von 2 Chron. xxv 4, wofür die Parallelstelle 2 Reg xiv 6 כִּכְתוּב „wie geschrieben“ bietet, was offenbar richtig ist.

Die Kustos-Hypothese vermag nun, wie es scheint, auch das mit einer zweizeiligen Siegelinschrift gegebene Rätsel zu lösen, das von

sondern die unvollständige Vorwegnahme des am Anfang von Zeile 173 stehenden, noch nicht sicher erklärten *pxgm* darstellt. CH. VIROLLEAUD, *La Légende Phénicienne de Danel*, 1936, S. 171, Anm. 2, bemerkt dazu: „Am Ende von Zeile 172 erkennt man noch die Spuren eines getilgten Wortes, nämlich, wie es scheint, von *pg*. Der Schreiber hatte ohne Zweifel das Wort *pxgm* zu schreiben begonnen, hat dann aber, da es an Platz fehlte und er zudem einen Buchstaben ausgelassen hatte, das Wort auf der folgenden Zeile noch einmal gebracht“. Ob der zweite Buchstabe des Worttorsos am Schluss von Zeile 172 *g* oder *z* ist und ob der Worttorso wirklich, wie VIROLLEAUD meint, vom Schreiber getilgt und nicht vielmehr als Kustos stehen gelassen worden ist, müsste an der Tontafel nachgeprüft werden. Ihre Abbildung auf Tafel XIII des genannten Werkes von VIROLLEAUD gestattet eine sichere Entscheidung dieser Frage nicht.

<sup>1)</sup> Das dürfte trotz der Feststellung L. BLAU's, *a.a.O.*, S. 185: „Der Abschreiber hat indes die Vorlage vor der Niederschrift immer gelesen und nicht mechanisch gleichsam abgebildet wie der unwissende librarius des Altertums und der Mönch des Mittelalters“ auch von manchen Abschreibern hebräischer Bibelhandschriften gelten.

der vor acht Jahrzehnten geschehenen Veröffentlichung dieses Siegels an zu viel Kopfzerbrechen Anlass gegeben hat, ohne dass es bisher gelungen wäre, eine einleuchtende, allgemein anerkannte Lösung zu finden. Es handelt sich um das von M. DE VOGÜÉ, *Intailles à Légendes Sémitiques* (*Revue Archéologique*, N.S., tome XVII, 1868, S. 432-450. Taf. XIV-XVI), S. 447f. Taf. XVI, 37 veröffentlichte, bald darauf von M. A. LEVY, *Siegel und Gemmen mit aramäischen, phönizischen, althebräischen, nabatäischen und altsyrischen Inschriften*, 1869, S. 37-38. Taf. III, 4 gewürdigte und — nach mehreren anderen — neuerdings<sup>1)</sup> wieder von D. DIRINGER, *Three Early Hebrew Seals* (*Archiv Orientalní*, Vol. XVIII, No. 3, 1950, S. 65-69. Taf. I), S. 68f. Taf. I, 3 erörterte und von ihm wie von seinen Vorgängern dem siebenten, frühestens dem achten Jahrhundert v. Chr. zugeschriebene Siegel mit dieser in zwei, durch einen wagerechten Strich von einander getrennten Zeilen verlaufenden hebräischen

Inschrift: **לסריה בן סמרנר**. Zu Fragen mannigfacher Art haben auch

die beiden Namen **סריה** und **סמרנר** Anlass gegeben, aber auffälliger ist noch — und davon soll weiterhin allein die Rede sein — das zwischen ihnen stehende doppelte **בן** „Sohn“. Die übliche, bereits von DE VOGÜÉ vertretene und durch die Analogie der anderen uns erhaltenen hebräischen Siegel, die immer den Vater des Siegelbesitzers, aber niemals nur seinen Grossvater nennen, also sonst keinen Beleg für **בן בן** = „Sohn des Sohnes des X“ bieten, auch nahe gelegte Auffassung ist die, dass **בנסמרנר** den Vater des Siegelinhabers bezeichne, wobei diese Bezeichnung dann so zu deuten sein mag, wie inzwischen A. ALT, *Menschen ohne Namen* (*Archiv Orientalní*, Vol. XVIII, No. 1, 1950, S. 9-24) manche der mit **בן** beginnenden Personenbezeichnungen zu verstehen gelehrt hat, jedenfalls den von ihm gesammelten Benennungen von Menschen nach ihren Vätern vielleicht an die Seite zu stellen wäre. LEVY schliesst sich in der Übersetzung der Legende unseres Siegels der Auffassung von **בנסמרנר** als Vatersname zwar an, erwägt aber in Weiterführung der von DE VOGÜÉ geäusserten Vermutung, dass statt des ersten **בן** ursprünglich aramäisches **בר** „Sohn“ beabsichtigt gewesen sei und dieses erst sekundär in **בן** korrigiert worden wäre, die Möglichkeit, dass der Steinschneider das erste **בן**, weil verunglückt, habe beseitigen wollen, was ihm aber nur sehr unvollkommen

<sup>1)</sup> Vgl. auch S. MOSCATI, *L'Epigrafia Ebraica Antica* 1935-1950 (*Biblica et Orientalia* 15) S. 68, no. 33.

gelingen sei. Eine ähnliche Vermutung hat, wie D. DIRINGER in seinem vorhin genannten Aufsatz mitteilt, W. F. ALBRIGHT ihm gegenüber geäußert, die nämlich, dass der Steinschneider, der vielleicht ein Aramäer war und im Schneiden hebräischer Siegel keine Erfahrung hatte, wegen des ihm beim Stechen des ך von dem ersten בן offenbar unterlaufenen Versehens das Wort בן noch einmal, und nun richtig, hingesetzt habe, dass also nur *ein* בן gültig sei und damit nicht בנסמרנר, sondern סמרנר als Name des Vaters unseres Siegelinhabers zu gelten habe. DIRINGER selbst gibt zwar die Legende unseres Siegels mit „(Gehörend) dem Serajah (?) Sohn (von) Bensamarnar (?)“ wieder und tritt insofern der von DE VOGÜÉ, LEVY und anderen vorgeschlagenen Auffassung von בנסמרנר als Vatersname bei, schliesst aber seine Ausführungen über die Deutung der Siegelinschrift mit dieser Bemerkung ab: „Möglich ist auch die Auffassung von בן בן als „Enkel“. Gewiss wäre das sehr auffällig, da dann der Vater des Siegelbesitzers überhaupt nicht genannt wäre. Aber der Grossvater mag ein berühmter Mann gewesen sein oder eine hohe Stellung eingenommen haben, oder vielleicht war der Vater gestorben, als der Siegelbesitzer noch jung war: בן בן kommt vor in CIS I, 3.93.372“. Die Beobachtung, dass sich sonst in Texten und Inschriften mannigfacher Art an Zeilenenden einzelne Buchstaben, Silben und Worte finden, die nur als Kustoden dienen, aber für sich selbst nichts bedeuten, vielmehr übersehen sein wollen, legt nun die Frage nahe, ob der merkwürdige Sachverhalt bei unserer Siegel-Inschrift vielleicht so zu erklären sei, dass der Siegelstecher, der sich durch den ihm zur Verfügung stehenden Raum zunächst genötigt sah, das בן zu teilen und seinen ersten Buchstaben am Ende der ersten, seinen zweiten am Anfang der zweiten unterzubringen, dann doch das Bedürfnis empfunden hätte, die beiden Buchstaben noch einmal in unmittelbarer Folge neben einander zu setzen und so ihre Lesung als בן ganz sicher zu stellen. Andere Siegelstecher haben dieses Bedürfnis nicht empfunden, sondern ohne jedes Bedenken sich den Raumverhältnissen angepasst und בן in der Weise auseinandergerissen, dass sie das ב am Schluss der ersten, das ך am Anfang der zweiten Zeile der zweizeiligen Inschrift eingegraben haben, so die Stecher der bei LEVY, *Siegel und Gemmen*, Tafel III, 2 und bei K. GALLING, *Beschriftete Bildsiegel des ersten Jahrtausends v. Chr., vornehmlich aus Syrien und Palästina* (*Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 64, 1941, S. 121-202), Taf. 6, 38 abgebildeten Siegel. Der Stecher unseres Siegels aber hätte geglaubt, sich mit der Erfül-



lung des für ihn wie für seine Berufsgenossen massgebenden Grundsatzes der Raum-Ausnutzung nicht zufrieden geben zu können, sondern daneben auch der Forderung leichter und eindeutiger Verständlichkeit seiner Inschrift gerecht werden zu müssen. Dass zweieinhalb Jahrtausende später seine aus diesem Wunsche erwachsene Massnahme den Erklärern der Inschrift so viel Rätsel aufgeben und ihnen diese Massnahme bei der Suche nach dem Sinn der Inschrift eher als Erschwerung denn als Erleichterung erscheinen würde, konnte er nicht ahnen.

Halle/Saale

OTTO EISSFELDT

## REVIEWS

E. NEUFELD, *The Hittite laws translated into English and Hebrew with commentary*, London, Luzac and Co., 1951, XII + 212 pages et L tables.

Dans les dernières cinquante années plusieurs textes juridiques de l'Orient ancien ont été découverts, textes encore plus antiques des normes juridiques contenues dans l'Ancien Testament, semblables ou tout à fait correspondants à ces normes, quelqu'uns rédigés en langue sémitique, comme les lois de l'Eshnunna, venues à la lumière à peine récemment, les lois d'Hammourabi, déjà connues il-y-a plusieurs années, les lois de l'Assyrie moyenne, et d'autres, écrits en langues non sémitiques, comme les lois sumériennes et les lois hittites. Ces dernières revêtent une importance remarquable aussi pour l'exégète de l'Ancien Testament et l'historien des civilisations des Hébreux antiques, parce que la similarité entre les deux législations, l'hittite et l'hébraïque, est en quelques cas vraiment surprenante. Et du fait, quand sont apparues les premières versions de ces lois dans les langues modernes, celle en langue française par HROZNÝ en 1922 et l'allemande de ZIMMERN et FRIEDRICH de la même année, immédiatement quelques savants ont remarqué beaucoup points de contact entre les dispositions juridiques des Hittites et celles de la Bible. Il me suffira de faire mention de ce qu'ont écrit à ce propos PUUKKO et JACOB en 1925, RING en 1926; encore récemment CAZELLES a dédié dans ses *Etudes sur le Code de l'Alliance* de 1946 quelques pages aux lois hittites.

La littérature déjà vaste sur ce sujet a eu un nouveau et précieux apport par le livre de M. NEUFELD, qui est l'étude la plus nouvelle et longue qui eut été dédiée à cet argument intéressant. L'auteur nous y donne une nouvelle version des lois, tant en hébraïque quant en anglais, c'est à dire deux tables qui commencent par les mots *Si un homme*, pp. 1-31, et *Si une vigne*, pp. 31-58, et de la table KBo. VI, 4, pp. 58-69, avec ses 41 articles, beaucoup desquels cependant ont été mal conservés. Les deux traductions—la première est faite en bon hébraïque classique, enrichi par quelques termes et locutions mishnaïques et talmudiques—sont suivies par un long chapitre, pp. 70-93, dédié à un examen très diligent des tables en caractères cunéiformes et de leurs vicissitudes, ainsi que des lois mêmes, et encore à un examen de la langue hittite, fondé en tout sur une connaissance parfaite, aussi dans le domaine philologique, de tout ce qui a été publié sur ce sujet.

Le troisième chapitre, pp. 94-115, traite longuement du caractère juridique et de la date des lois. Les pages les plus importantes de ce chapitre concernent la date, ou, il serait mieux à dire, les dates de leur rédaction ou émanation. M. NEUFELD pense que dans leur forme la plus

ancienne elles doivent être rapportées au temps de Hattusilis I, monarque très remarquable du royaume ancien, tandis que les lois plus récentes proviendraient du temps du roi Telipinus, lequel aurait réformé les lois coutumières plus antiques et aurait ainsi introduit dans celles-ci un nouvel esprit de clémence et douceur, p. 115.

Au quatrième chapitre, dédié à l'examen juridique général des lois, suit dans les chapitres Ve et VIe, pp. 129-196, une exposition détaillée de toutes les matières juridiques qui forment l'argument des dispositions, chacune de son côté, des deux tables. Ces chapitres contiennent beaucoup de références aux lois parallèles sumériennes, babyloniennes, assyriennes et hébraïques. M. NEUFELD prend en examen en premier lieu le côté philologique des normes, spécialement dans les cas d'incertitude de leurs traductions et les discute minutieusement du point de vue juridique, quelquefois repoussant les versions antérieures et proposant d'interprétations nouvelles. Il se démontre toujours très bien informé sur la littérature des arguments traités.

L'auteur n'a pas dédié un chapitre spécial ou un certain nombre de pages particulières à l'étude des rapports entre la législation paléo-hébraïque et celle des Hittites, comme auraient sans doute désiré les travailleurs dans le champ des études de l'Ancien Testament, mais il en parle quand même très souvent tant dans le texte que dans les notes. L'index des *Old Testament references* des pp. 203-204 cite 120 passages de vingt livres de l'Ancien Testament.

Tous ceux qui s'appliquent à l'étude de la Bible trouveront dans ce bon livre un excellent apport à leurs recherches sur la législation des Hébreux anciens.

Rome

GIUSEPPE FURLANI

E. LEMOINE, *Théorie de l'emphase hébraïque*, Paris, Geuthner 66 p. 1951.

Refusant de voir dans le *ha* hébraïque un élément de détermination, l'auteur veut en faire un signe de l'emphase. Mais il définit celle-ci (p. 26) comme "l'action de faire voir dans", donc une "démonstration" ce qui ramène en fait à la position classique: l'article est le vestige d'un pronom démonstratif. L'auteur cherche à en préciser les règles; mais celles qu'il donne ne satisfont pas aux textes bibliques. Si le *ha* servait à ouvrir la description d'une scène (p. 31), il serait exigé devant *'anâshîm* de Gn. xviii 2; Jos. x 12 est certainement "chargé d'une expression de la part de celui qui appelle" (p. 35); en Jos. vi 40 le sujet n'a pas *ha* bien que le verbe *hâyâb* signifie "se trouver sur" (p. 47). Il n'y a aucune référence aux ouvrages scientifiques.

Issy-les-Moulineaux

H. CAZELLES

SABATINO MOSCATI, *L'epigraphia ebraica antica 1935-1950 Biblica et Orientalia No 15*, Roma Pontificio istituto biblico 1951.—XVII + 115 pages et XXXIV planches avec 3 indices (matières, mots hébreux, références bibliques).

1934 avait marqué une date dans l'épigraphie hébraïque par la publication à Florence du livre de D. DIRINGER, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*.

De nouveaux documents ont été de puis lors mis à jour dans les fouilles de Tell el Duweir, Ain Shems, Tell en Nasbeh, Mégiddo... Parallèlement les études d'ALBRIGHT, TORCZYNER, GINSBERG, DIRINGER lui même ont renouvelé l'interprétation d'inscriptions déjà connues comme celle de la Tablette de Gézer. C'est un tableau d'ensemble de ces nouveaux apports que nous offre aujourd'hui le professeur de langues sémitiques à l'Université d'État de Rome. Par sa bibliographie, ses résumés clairs d'études disséminées et de consultation parfois difficile, par l'ensemble de Planches qui terminent le livre, l'auteur et l'Institut biblique qui l'impriment ont bien mérité la reconnaissance des épigraphistes et des biblistes. On a là le complément indispensable du livre de DIRINGER.

Ce n'est cependant pas un manuel d'épigraphie hébraïque. On n'y trouvera pas de documents comme la lettre d'Adon au Pharaon, écrite vers 605 sur la côte palestinienne mais en araméen. On n'y trouvera pas les épigraphes judéo-araméennes post-exiliques, quoique celles-ci doivent entrer en ligne de compte pour l'interprétation des estampilles sur jarres pré-exiliques. Bien que pré-exiliques les lettres de Lâkish sont délibérément laissées de côté. Signalons enfin qu'à côté d'excellentes photographies permettant le contrôle des lectures proposées, certaines sont défectueuses, en particulier celles de la Pl. XX. Mais on sait la difficulté de pareils clichés et l'on comprend que l'auteur ait voulu donner l'empreinte, renonçant à un dessein qui n'eut rendu que sa propre lecture. Signalons le caractère inachevé de la n. 2 page 4.

L'auteur a fait une enquête très poussée, par lectures et par correspondance, pour avoir toute précision désirable. Mais il ne fait pas que donner un résumé des opinions des autres. Il prend position et donne ses raisons. Elles apparaissent pleines de bon sens et heureusement exprimées. Dans le texte de Gézer il voit un duel en *yrbw*, dans *kl* (1.5) des mensurations (avec Février), dans *zmr* la vendange. Il adopte la date d'ALBRIGHT (Xème s.) (p. 26 au lieu de Bronze I il faut sans doute lire Fer I ou Sémitique IV, et Fer II au lieu de Bronze II). L'étude sur les ostraca de Samarie est moins longue. MOSCATI propose une répartition des villages par districts qui est intéressante et il penche pour la date de MAISLER (règne de Joachaz). Le *zdb* de Siloé et l'ostracon de l'Ophel restent de sens incertain ainsi que la date des sceaux; mais pour les 44 sceaux parus depuis 1935 l'auteur donne un tableau fort précis des éléments qui permettent de les situer (matière, état, lieu de découverte et de dépôt...). Il a fait le même travail pour les estampillages de jarre ou il lit l'indication du potier et de la fabrique royale (voir les réserves de l'auteur sur la généalogie des potiers proposée par DIRINGER).

Il y a donc là un travail utile et clair qui met bien au courant des questions.

Issy-les-Moulineaux

H. CAZELLES



# BOOKLIST<sup>1)</sup>

NAKARAI, TOYOZO W., *Biblical Hebrew*, New York, Bookman Associates, 1951, xiv + 200 pp.

Grammar, syntax (pp. 47-65), reading material (Ruth, Gen i-iii 1 Sam xvii, xviii, Ps xxiii) and vocabulary.

REPO, EERO, *Der Begriff „Rhēma“ im Biblisch-Griechischen*. Eine traditions-geschichtliche und semologische Untersuchung. I „Rhēma“ in der Septuaginta, Helsinki, 1951. 204 pp.

RYCKMANS, JACQUES, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam (Ma'in et Saba)* Louvain, 1951. xxiv + 368 pp. 400 fr. belg.

PALESTINE INSCRIPTIONS ed. by VRIEZEN, TH. C., and HOSPERS, J. H. (Textus Minores, vol. XVII) Leiden, 1951. 40 pp. 2.25 Dutch guilders.

OUDTESTAMENTISCHE STUDIËN Deel IX, Leiden, 1951. viii + 189 pp.

Contributors: G. J. THIERRY, A. DE BUCK, M. DAVID, J. VAN DER PLOEG, A. R. HULST, J. DE SAVIGNAC, F. SIERKSMA, P. A. H. DE BOER.

---

<sup>1)</sup> The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

# ASPECTS OF THE BOOK OF EZEKIEL

BY

CECIL J. MULLO WEIR

Glasgow

Critics are now virtually agreed that the Book of Ezekiel is substantially from the hand of one author who was well acquainted with events in Western Asia between 593 and c. 570 B.C. and knew nothing of later events.

The question of the scene of Ezekiel's prophetic activity still arouses controversy. The two standard Old Testament Introductions in English, those of PFEIFFER (New York, 1941) and OESTERLEY and ROBINSON (London, 1934), both follow HÖLSCHER, HERNTRICH, HERRMANN, BERTHOLET, TORREY, SMITH, HARFORD and others who have carefully studied the book in laying the scene of chapters i-xxiv in Palestine.<sup>1)</sup> An able refutation of this view has recently been offered by C. S. HOWIE (*The Date and Composition of Ezekiel*, Philadelphia, 1950) and the time seems ripe for further expressions of opinion in favour of the traditional theory of a Babylonian locale.

It is not good enough to say that but for the numerous references in these chapters to Babylonia and the exiles the prophecies might have been delivered in Palestine.<sup>2)</sup> One might just as well argue that but for the frequent references to Judah and to events in the reign of Zedekiah many of the prophecies might have been written in Northern Israel or in the reign of Manasseh.

1—These chapters claim, both implicitly and explicitly, a Babylonian origin, and it never occurred to anyone until recent times to contest that claim. The parallel headings in i 1 and i 2, 3 both locate the opening vision at the "river" Kebar and v. 3 states that

---

<sup>1)</sup> ROBINSON has elsewhere (*Prophecy and the Prophets*, London, 1923) adopted the theory of a Babylonian locale for the prophecies.

<sup>2)</sup> Cf. OESTERLEY and ROBINSON, *Introduction*, p. 323.

it was in the land of the Chaldaeans. This vision has Babylonian imagery (sandstorm, v. 4; cherubim, vv. 5ff.). Ezekiel is told that he is being sent not to a people of foreign speech but to Israel (iii 5), and what would be the point of saying this if he were not living in a land where the majority of the population *were* foreigners? In iii 11 he is instructed to go to the exiles and in iii 15 he states that he went to the exiles of Tel Abib who dwelt by the "river" Kebar. The Kebar is mentioned again in iii 23, x 15, 20, 22, and xliii 3. In iii 22, Ezekiel has another vision, this time in the "plain". The Hebrew word, **בְּקָעָה**, denotes a wide, open plain, such as Babylonia or the plain of Esdraelon, in contrast to a **נַחַל** (wady) and a **גֵּיא** or **עֵמֶק** (mountain valley), and the word **בְּקָעָה** is actually used in Genesis xi 2 of Shin'ar, the site of the Tower of Babel; it is also used in Ezekiel, ch. xxxvii, as the scene of the vision of the Valley of Dry Bones which is unanimously located by critics in Babylonia. In viii 3 the prophet is lifted up between earth and sky and transported to Jerusalem in supernatural visions; this proves that he was not living in Jerusalem and suggests that he was not able to reach it by ordinary means such as walking. In xi 24, after viewing the miraculous happenings in Jerusalem, he is again lifted up and brought in the vision to the exiles of Chaldaea, and in xi 25 he records that he then described his vision to the exiles.

2—The fact that Babylonia is not mentioned again in the dated headings throughout the Book is another argument against those who assert that references to Babylonia have been deliberately forced into the Book, for surely a falsifying editor would have inserted a reference into these headings as the place where the reader naturally expects to find it. The only date-formula which mentions Babylonia is i 2, 3. It and all the others are almost certainly from the hand of Ezekiel himself since they reckon by the years of King Jehoiachin's captivity and, as recent discoveries in Babylonia have shown <sup>1)</sup>, it was natural for the exiles of Babylonia of this period to use that method of reckoning and utterly improbable that editors of a much later date would have used it. Even the much discussed formula in i 1, which is the only one that mentions the exiles, may be regarded as genuine and as dating by the years of Jehoiachin's

<sup>1)</sup> See, e.g., W. F. ALBRIGHT, *Biblical Archaeologist*, V. 4, pp. 49ff.

captivity. As HOWIE (following ALBRIGHT and others) has shown <sup>1)</sup>, it probably represents the date of Ezekiel's first compilation or publication of his prophecies.

3—No modern scholar, with the exception of C. C. TORREY <sup>2)</sup>, has even pretended to offer a plausible explanation why, if the oracles were uttered in Palestine, the Book should have been ingeniously falsified to locate them in Babylonia. TORREY's suggestion was that an editor wished to convince a later generation that Yahweh could function among his people outside Palestine; but such proof was surely quite unnecessary in view of what was known of Jeremiah. Ezra, Nehemiah and others. A falsifying editor, had such existed, would have been much more likely to transfer visions and prophecies from Babylonia to Yahweh's own land which, according to the Book itself (xi 23), He did not forsake until the year 586, so that the Judaeans might have seen and heard, and perhaps profited by, Yahweh's message.

4—The argument given most prominence by the opponents of the traditional view is that Ezekiel is said to be "dwelling in the midst of the rebellious house". This, we are told, could only be the Israelites in Jerusalem or Judah. But what more appropriate name than "the rebellious house" could have been chosen for the Israelites in Babylonia? The exiles, for their repeated and blatant rebellion against the warnings of Yahweh's prophets, had been removed by Yahweh to Babylonia. Their one hope of returning to their own kith and kin and of recovering their properties and privileges was the downfall of Babylonia, either by a miraculous catastrophe or through a military defeat by Egypt or some other nation. The last thing they desired or believed possible was the destruction of Jerusalem by the Babylonians which would have blasted all their hopes. That is why Ezekiel knew that they would be defiant and rebellious against the word spoken by him (ii 3-8, iii 7-11). That is why he calls them a "rebellious house" (chs. ii, iii, and xii, *passim*; xvii 12, xxiv 3; the "house of Israel" is also called "rebellious" in xliv 6). Ezekiel tries to convince them that the destruction of Jerusalem is just and inevitable and that restoration can come only thereafter, through the exiles. Had Ezekiel been living in Jerusalem or Judah, he would have urged their inhabitants to

<sup>1)</sup> *Op. cit.*, p. 41.

<sup>2)</sup> *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy.*



repent; instead, he contents himself with hurling denunciations against them from a distance, for the benefit of the exiles.

5—As in the case of foreign nations, so also in addressing the inhabitants of Judah and Jerusalem, Ezekiel uses sometimes the Second and sometimes the Third Personal Pronoun; in neither case does this imply that he is addressing them from their own soil. What is more significant is that sometimes he begins in the Second Person and then lapses involuntarily into the more natural Third (e.g., with Jerusalem: v 12 ff., vii 11 ff.; xxii 25 ff., xxiii 42 ff., with foreign nations: xxvi 4 ff., xxviii 22 ff., xxix 9 ff., xxxi 10 ff., xxxii 12 ff.). This usage is found once in an address to the exiles (xi 18 ff.) but that is because the prophet turns from contemplating the Babylonian exiles to include all exiled Israel. Equally significant is Ezekiel's habit, while speaking of the Judaeans in the Third Person, to interject a remark to the exiles in the Second Person (e.g., vi 13, xii 20, xiv 22, 23, xv 7, xvii 21).

6—Ezekiel's use of the term "house of Israel" has been carefully examined by J. B. HARFORD (*Studies in the Book of Ezekiel*, Cambridge, 1935, pp. 31-37, 93-101), although some of his conclusions are erroneous. Most of the passages cited by him as clearly referring to Judah or Jerusalem are in fact quite ambiguous and in some cases other evidence in the context shows that they refer to the exiles. Passages mentioning "Israel" (or "House of Israel" or "Children of Israel") which are thus ambiguous, or partly so, include ii 3, iii 1-7, 17, iv 3, xii 6, 9, 23-27, xiii 1-5, 16, xiv 1-11, xvii 2, xviii 3, 25-31, xx 1, 3, 27-31, 39, 44, xxiv 21, xxxiii 7-11, 20, xxxiv 2, xxxvi 22, 32. Other passages in Ezekiel refer in general to the historical "Israel" of the past or the present, e.g., xviii 6, xx 5, 13, xxix 6, 16, xxxv 5, 15, xxxvi 17, 21, xlv 15. Many refer to the Israel of the future, i.e., in effect, the exiles, e.g., xiii 9, xx 40, xxv 14, xxviii 24, 25, xxix 21, xxxiii-xlvii, *passim*; "Israel" can refer only to the exiles (clearly those of Babylonia) in xi 15 and xxxvii 11; the same seems to be the case in xiv 1-11, xviii 25-31, and xxxiii 7-20; because in these passages salvation is offered to the penitent in contrast with Ezekiel's usual teaching regarding Jerusalem and Judah. HARFORD's assumption (*op. cit.*, p. 96, with reference to xiv 7) that there were no יְרֵמִיָּהּ

among the exiles is quite unwarranted. Those passages where "Israel" seems clearly to denote the inhabitants of Judah or Jerusalem are iv 13, v 4, vi 5, 11, viii 6, 10-12, ix 8, xi 5, 13, xxii 18; passages ap-

parently referring to North Israel are iv 4, 5 and ix 9; while in xii 10 it denotes Israel in general and therefore has the qualifying phrase "who are among them". None of these passages implies that the prophet was speaking in Palestine. PFEIFFER, in his *Introduction*, pp. 536-40, propounds an ingenious but unfounded theory based upon an incorrect interpretation of the injunction in iii 4: "Go, get thee to the house of Israel." He infers that, unless he were a Jonah, Ezekiel, who received this command in Babylonia, must have immediately returned from there to Jerusalem in the year 593 and that he remained there until the year 587. But this leaves unexplained how a political prisoner could manage, in the fourth year of his captivity, not merely to escape from Babylonia and travel to Palestine but to become a prominent public personality there and make himself a nuisance to Zedekiah's government without being arrested and handed back to the Babylonians—unless, of course, he were a Babylonian stooge, a situation which neither Pfeiffer nor the Book itself envisages! In fact, the phrase "house of Israel" has nothing to do with the people of Jerusalem, and Ezekiel himself specifically tells us, in verse 15 of the chapter, that he did "go" namely, "to the exiles at Tel Abib, who dwelt by the 'river' Kebar". It is not surprising that, when PFEIFFER wishes to bring Ezekiel back again to Babylonia in the year 587, he finds himself confronted with what he calls "two parallel but irreconcilable accounts of this return journey" (iii 12-14 and xi 24 f.) neither of which has, of course, anything to do with such a return.

7—A common formula to indicate Ezekiel's mission is: "Set thy face toward *So-and-So* and say unto them" or "and prophesy against (or "concerning", or "to") them". This formula: "set thy face toward" is used indiscriminately of Palestine and of various foreign countries and suggests that the prophet is at a great distance from (not among) those he is addressing. The phrase is used of "the mountains of Israel" (vi 2 and xxxvi 1), "the daughters of thy people" (a reference to sorceresses, xiii 17), "the South" (a designation of Judah, xxi 2), Jerusalem (xxi 7), the Ammonites (xxv 2), Sidon (xxviii 21), and "Gog (the land of Magog)" (xxxviii 2). Since in xxxvi 1, spoken after the fall of Jerusalem, the prophet "prophesies to the mountains of Israel" obviously from Babylonia, it is natural to infer that in vi 2 it is likewise from there that he "sets his face toward the mountains of Israel". Similarly since he is able to "Say unto the Prince of Tyre" the message of Yahweh (xxviii 2) and to



“speak unto Pharaoh. King of Egypt, and to his multitude” (xxxii 2) without visiting these countries there is no reason why he should not address Jerusalem from Babylonia—in this case also mainly or exclusively for the benefit of the exiles. It was, of course, likewise quite natural that a prophet speaking in Babylonia at this time should devote the bulk of his attention to denouncing and threatening Jerusalem, which occupied the forefront of the fears and dreams of the exiles, and that he should allocate a small portion of his time also to rebuking and consoling the exiles, and that is exactly what we find Ezekiel doing in the years before 586.

8—Proponents of the “Palestinian” theory assert that Ezekiel could not have had such accurate knowledge of conditions in Jerusalem as he shows unless he had been living there. But he had in fact been resident there until only a few years before he began his Babylonian ministry, and since his arrival he had been able to supplement his knowledge through the visits of envoys, tribute-bearers, merchants and, perhaps, fresh hostages and prisoners arriving fairly regularly from Palestine; we even read of letters being exchanged between Jerusalem and the exiles in these very years between 597 and 586 B.C. (Jer. xxix 1, 25). On the other hand, it is by no means certain that Ezekiel’s prophecies do describe very accurately what was happening in Jerusalem; indeed, some scholars have considered his descriptions so inaccurate that they have felt obliged to date his prophecies in the reign of Manasseh. What is much more likely is that his improbable account of idolatrous pictures carved on the Temple walls is based on his familiarity with Babylonian temples and that his probably fanciful and overdrawn descriptions of murders, incest and idolatries in Jerusalem are derived from the exaggerated language of earlier prophets and are regarded by him as the legitimate rhetoric of the preacher. But even if his descriptions are the plain, unvarnished truth they do not prove that he was resident in Palestine when he uttered them. His own statement is that he visited Jerusalem only in a vision (viii-xi, especially viii 3, xi 1, 24), just as it was in a vision that he walked through the city in Chapters xl ff.

9—It is objected that in Babylonia the prophet would have had a very small group of onlookers for his symbolic actions. But some of these, if they are not a mere literary artifice, may have been suggested to the prophet’s mind to strengthen his own conviction of Jerusalem’s doom and, if so, they would need no onlookers at all; the same would hold good if he intended their function to be,

by a sort of sympathetic connexion, to assist in bringing about Jerusalem's destruction. In any case, a prophet did not need many onlookers; the few spectators—and even in Jerusalem they would have been few—would soon advertise what they had seen and the news would spread quickly. But if Ezekiel really had performed in Jerusalem many of the symbolic actions he mentions he would have attracted much more hostile attention than Jeremiah ever did and would almost certainly have been put in the "stocks" or into prison as Jeremiah was (Jer. xx 2; xxxvii 15). We seek in vain, however, in his Book for descriptions, such as those so common in the Book of Jeremiah, of the reactions of the king, the priests and other officials to such unwelcome demonstrations and alarming predictions of ruin.

10—What is at first sight a more serious objection is that Ezekiel—though only in Chapters xiv and xx—accuses his audience of idolatry. Both chapters are addressed to "some elders of Israel" who came to "inquire" of Ezekiel, and this apparently unusual circumstance suggests that they, or some of them, may have been visitors from Judah, especially as it is doubtful if there was a class of "elders" among the (mostly elderly) exiles of this period; Jeremiah mentions such (Jer. xxix 1) but they are unknown to Deutero-Isaiah and to cuneiform documents. On the other hand, it may be regarded as certain that many of the exiles themselves were idolaters, both at heart and in practice, for they had lost faith in the justice and benevolence as well as the power of Yahweh. Ezekiel in one of the chapters in question (xx 38) actually prophesies that there will have to be a purging out of rebels and transgressors from among the exiles and elsewhere (xxxvi 25) he accuses the exiles of idolatry. The only real difficulty in these chapters lies in the one verse, xx 31, where the prophet accuses his audience of "making their children pass through the fire". If this accusation is indeed directed against the exiles, it cannot be proved that they were not guilty of the custom, although it seems unlikely that either the Palestinian or the Babylonian Jews observed it at this time except rarely and secretly; Jeremiah mentions the practice (Jer. vii 31, xix 5) but (a) both the passages are generally referred to the reign of Jehoiakim; and (b) neither need have any reference to the lifetime of Jeremiah at all (the Book of Kings mentions no such practices after Josiah's reign). It is most likely that Ezekiel's rhetorical genius has led him to select a particularly revolting, but quite well known, form of



idolatry to stir the conscience of his hearers without intending to accuse them literally of it. The silence elsewhere in his prophecies regarding such an abomination supports this view. In xviii 6, 11, 15, Ezekiel mentions "eating upon the mountains" as a sin to be avoided; here again he seems to be using a picturesque metaphor for idolatry in general; the whole tenor of the chapter shows that he is appealing to the exiles, not haranguing Jerusalem, and it may be that he is thinking loosely of the future, when they will be re-settled in their own land.

11—Three instances of clairvoyance have been adduced as objections to the view that Ezekiel prophesied in Babylonia, viz., the premonition of the decease of the prophet's wife in xxiv 15 f.; the mention of Pelatiah's death in xi 13; and the instantaneous knowledge of the beleaguerment of Jerusalem in xxiv 2. But the death of Ezekiel's wife is irrelevant, since she was presumably lying sick in his house and he had his foreboding of her death only a few hours before it occurred: such a premonition could have happened as easily in Babylonia as in Jerusalem. The argument about Pelatiah is also invalid, because it is related to have occurred in a vision where, moreover, it is accompanied by miraculous happenings concerning avenging angels and a divine chariot which are manifestly not the record of an eye-witness in Jerusalem. There is certainly no evidence that Pelatiah did die in these very remarkable circumstances, nor does the Bible state that Pelatiah fell dead as the *result* of Ezekiel's denunciations. His death is ascribed to his idolatrous defiance of Yahweh and it is nowhere suggested that Ezekiel either foresaw or foretold it. It is to be assumed that his sudden demise in the Temple, if it actually occurred, was already well known to Ezekiel's audience, otherwise the prophet would have been wasting his time in mentioning it. Ezekiel is here merely giving, in the form of a vision, real or imaginary, a religious explanation of the incident furnished by his own mind under religious inspiration. The rhetorical device of Ezekiel's imaginary speeches (of denunciation, protest and promise) in xi 5-12, 13, 16 ff. is exactly parallel to Yahweh's denunciations and Ezekiel's protest in another part of the vision (viii 17 ff., ix 8) which are clearly not recordings of matter-of-fact history. The question of clairvoyance really arises only in the third instance, viz., Ezekiel's premonition of the beleaguerment of Jerusalem on the very day it occurred. He was, of course, expecting the beleaguerment at about this time; he knew, presumably, that Nebuchad-

nezzar was marching on Palestine, and how long the journey would take, and such a correct prognostication only once in a man's lifetime may be a mere coincidence and is certainly not unparalleled. On the other hand, it can only have been long afterwards that Ezekiel could have known that his premonition had been correct and I prefer the view (cf. GIESEBRECHT, *Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Profeten*, 1897, pp. 161, 171f., on Ezek. xxiv 1-14) that after the fall of Jerusalem Ezekiel, believing that his premonition of his wife's death and her actual decease on the same day must have been mystically connected with Jerusalem's fall, concluded that the beginning of the siege, which certainly took place about then, had occurred on the selfsame day; or, alternatively, that the prophet, who was actually expecting the siege of the city at the time his wife died, believed the death was Yahweh's sign of it. Since a wide latitude exists of dating the beginning of any siege, no one would feel confident afterwards in challenging the prophet's claim, which he believed himself. The reason why 2 Kings xxv 1 and the parallel passage in Jeremiah xxxix 1 cite the same date for the beginning of the siege may be because the editors of these books borrowed it from the Book of Ezekiel; i.e., they may not be an independent record of the date. If this theory be rejected, the theory of correct premonition is preferable to the improbable suggestion of some critics that Ezekiel left Palestine soon after the beginning of the siege and made his way to Babylonia through unknown, hostile and enemy-occupied country. Even had he reached Babylonia thus, he would have had to explain his presence there to the Babylonian officials, who were in no friendly mood toward Jews. The alternative suggestion, that Ezekiel was in Judah when the city fell and was taken to Babylonia later as one of the captives, founders on the statement of the prophet himself (xxxiii 21) that the news of Jerusalem's fall reached him (clearly for the first time) five months later, from the mouth of a survivor.<sup>1</sup>)

12—Some critics have objected that the earlier chapters of Ezekiel cannot have been spoken to the exiles because they contain no

---

<sup>1</sup>) The word פְּלִיט, used to describe this man, need not imply that he had escaped; it may mean only that he had survived and reached Babylonia as a captive, or even as a foreign trader set free after the capture of the city. The parallel Hebrew collective word, פְּלִיטָה, is used in xiv 22 to denote the remnant who would survive the destruction of Jerusalem.

message of consolation to them but are concerned only with denouncing Jerusalem. But this objection is quite unfounded; it is these critics themselves who, to suit their theory, have excised the frequent messages of consolation and promise as later additions to the Book (whether by Ezekiel or by another hand). It is, of course, to be expected that, contemporaneously with the prediction of Jerusalem's fall as a necessary prelude to Yahweh's forgiveness and salvation of the exiles, the prophet should have uttered prophecies of restoration, both for excellent psychological reasons from the point of view of his audience and because he firmly believed in it himself. To have ignored it would also have been to raise awkward questions in the minds of his hearers, since not only had earlier prophets, such as Amos, Hosea and Isaiah, foretold Israel's restoration but it was part of Jeremiah's message to the exiles in his letter to them (Jer. xxix 10 ff.). One great advantage, indeed, of the theory of a Babylonian locale for Ezekiel's prophecies is that it no longer becomes necessary to mutilate and re-arrange the prophecies to the considerable extent that the opponents of this theory find necessary (cf. e.g., PFEIFFER, *Introduction*, pp. 559 ff.); other difficulties in the Book also disappear. There is no reason, for instance, why Ezekiel should not from the very first have been appointed a watchman to warn the wicked among the exiles, as is related in iii 17-21; it was a plain part of his duty. Again, in iv 1 ff., the diagram of Jerusalem is eminently suited to impress on the exiles the imminence of Jerusalem's doom which they were reluctant to believe; Howie has shown (*op. cit.*, p. 18) that the references here to a clay tablet and elsewhere to clay walls (xii 5, 7, xiii 10 ff.) indicate a Babylonian locale; even in thinking of the Jerusalem Temple the prophet seems to picture a clay wall (viii 7 ff.). In v 2, the burning of his hair "in the midst of the city" can mean only burning it in the midst of the diagram of the city because the injunction to strike one-third of the hair with a knife round about the city could not have been literally performed in the case of a real city. In vii 2, the phrase: "thus saith the Lord Yahweh to the land of Israel" is exactly parallel to those introducing prophecies to other distant nations (xxv 3, xxvii 3, etc.). The supernatural imagery of the vision of Jerusalem in viii-xi reinforces the conviction that absence from the city has enabled the prophet to conjure up a fanciful image of it and confirms the probability that the picture he draws of its sins and idolatries is also based largely on an imagination that revels in strong col-

ouring; on the spot, surrounded by thousands of ordinary men, women and children, Ezekiel would have been less virulent. In xii, the symbolic actions of digging through the wall of his house and trembling while eating and drinking appealed admirably to the worst fears of the exiles. Chapter xiii is directed against false prophets who mislead the exiles and the presence of such false prophets in Babylonia is alluded to also by Jeremiah (Jer. xxix 8 f., 15 ff.); in xiii 16, they are said to prophesy to Jerusalem, as they may well have done (cf. Jer. xxix 24 ff.); but perhaps we should emend **עַל** to **אֵל** ("concerning"), as perhaps also, with a different

meaning, in verse 9, and often in Ezekiel, Jeremiah and other books. In xiii 9, the prophet pronounces Yahweh's verdict that the false prophets will not be allowed to enter the land of Israel; this proves that they were in exile. In xiv 22, he declares: "a remnant shall come forth to you and you shall see their . . . doings, and shall be comforted concerning the disaster I have brought on Jerusalem"; here again it is obviously the exiles who are addressed. The closing verses of xvi predict the forgiveness of both Jerusalem and Samaria—a very fitting message of consolation to the exiles and in line with xxxvii; and in xvii 22 ff. Ezekiel, after foretelling the fate of Zedekiah, again prophesies the restoration of the nation, under a Davidic ruler, as he does later in xxxiv and xxxvii. In xviii 2 and xii 22 we should perhaps translate **עַל-אֲדָמַת יִשְׂרָאֵל** "concerning the

land of Israel"; Ezekiel uses **אֲדָמָה** for **אֶרֶץ** twenty-six times in his Book, so such a translation is quite legitimate, while "upon the soil of Israel" is an unnatural rendering. Since in both passages the following verse has "in Israel" (**בְּיִשְׂרָאֵל**, i.e., among the community)

it is improbable that the *locality* is intended also in the earlier verse. The phrase "in Israel" presumably includes the exiles, as elsewhere; and it is very unlikely that the proverb Ezekiel quotes was used exclusively "upon the soil" of Palestine, although the prophet and his hearers knew quite well by personal experience that it was quoted there also. The prophecy of restoration in xx 33-44 is manifestly addressed to the exiles, since verse 34 reads: "I will gather you out of the countries where you are scattered" and verse 42 declares: "Ye shall know that I am Yahweh when I bring you into the land of Israel". In xxi 30, the prophet exclaims: "Thou wicked and profane prince of Israel, whose time has come"; surely to have used the



words  $\text{רֶשֶׁעַ}$  and  $\text{חֶלֶל}$  of Yahweh's anointed king would not have been tolerated in Judah, while the equally treasonable and contemptuous word  $\text{נָשִׂיא}$ , "prince", was, it may well be believed, the usual term employed by the exiles to denote Zedekiah who, with his minions, had come into possession of their lands and prerogatives and was now regarding the exiles as outcasts from Israel (cf. xi 15). In xxi 32, we have again the promise of a legitimate ruler, a reference perhaps to Jehoiachin: "until he comes whose right it is"; the insinuation is again that Zedekiah's reign is illegitimate. In xxiv 21, the prophet, addressing "the house of Israel", declares in Yahweh's name: "I will profane my sanctuary . . . and your sons and daughters whom you have left behind shall fall by the sword"; the reference is clearly to the exiles, whose relatives had been left behind in Judah. An additional argument for the ascription of the earlier half of the book of Ezekiel to a Babylonian environment is the occurrence of Babylonian loan-words and Aramaisms (cf. HOWE, *op. cit.*, chapter III).

The remaining chapters of the Book of Ezekiel, viz., (a) xxv-xxxii and xxxv, which are directed against foreign nations, and (b) xxxiii-xxxiv, xxxvi-xlvi, which are generally admitted to date after 586 B.C., have no direct bearing on the question where the earlier chapters were uttered. In chapters xxxiii, xxxiv, xxxvi and xxxvii the prophet repeats and expands his messages of consolation and promise to the exiles and of warning to the impenitent which occurred in the earlier chapters and the expanded picture of the future is similar, as parallel references make clear. Yahweh will forgive both Israel and Judah (xvi 61-63, xxxvii 19-22) and will make a new and everlasting covenant with them (xvi 60, xxxvii 26). He will lead them out of all the countries where they are exiled (xx 34, 41, xxxiv 12, 27, 28, xxxvi 24, xxxvii 21). He will first lead them into the wilderness, and there judge them and purge out the wicked (xx 35-38, xxxiv 20-22); the survivors He will lead into the land of Israel (xi 17, xx 42, xxxiv 13, xxxvi 24, xxxvii 21-22). There they will be divinely regenerated (xi 19-20, xxxvi 25-27) and will be filled with remorse (xvi 63, xx 43, xxxvi 31). A Davidic king will rule over them (xvii 22, xxi 32, xxxiv 23, 24, xxxvii 24, 25). The picture of the future Israel that appears in xxxviii-xxxix and in xl-xlvi is probably not incompatible with the rest of the Book, and there is much in favour of a common authorship.

It remains to say something about problems arising out of chapters xviii and xxxiii. Many have misunderstood Ezekiel's teaching here and have accused him of inconsistencies where none exist, because they have not realised that the prophet is looking toward the future and is answering specific doubts and fears of the exiles. He had already announced Yahweh's programme; a re-gathering of the exiles, a sifting out of the unrepentant among them and the resettlement and regeneration of the others.

In chapter xviii, the exiles complain that God is not just: the fathers have eaten sour grapes and the children's teeth are set on edge; Jerusalem and the exiles are being punished, in part, at least, for their forefathers' sins. That is exactly the view that the exiles must have gathered from Ezekiel's own denunciations (e.g., chapter xvi) in which he refers back again and again to the whole history of the nation from the beginning to prove the ripeness of Jerusalem for destruction. As we might expect, Ezekiel does not deny the fact of inherited penalty; nor does he discuss the question of its justice. He merely informs the exiles that all this is, by Yahweh's grace, about to be changed. "You shall not", he says, "have any more to use this proverb in Israel". His answer is, therefore, exactly the same as that of Jeremiah to the same question, in chapter xxxi, verses 29-30, of his Book, where he makes it clear beyond dispute that he, at least, is referring to the eschatological future. Jeremiah quotes Yahweh as saying (Jer. xxxi 27 ff): "*The time is coming* when I will sow the house of Israel with the seed of man and beast, and, just as I have watched over them to pluck up and break down and ruin and destroy and afflict, so I will watch over them to build up and plant. *In those days* they shall no longer say: 'The fathers have eaten a sour grape and the children's teeth are set on edge', but everyone shall die for his own iniquity; whoever eats the sour grape, his teeth shall be set on edge. *The time is coming* when I will make a new covenant with the house of Israel and the house of Judah." Ezekiel, like Jeremiah, is referring to the coming Kingdom and the coming Day of Judgment and therefore, like him, he uses the future tense. When he affirms that a son will not bear the iniquity of his father, he is not denying the Second Commandment and the facts of heredity and of national and family solidarity. He knew very well that children born in exile were suffering for their parents' sins; he doubtless considered himself to be suffering in part for the accumulated sins of the centuries; and he understood the exiles'

difficulty in believing that they could ever escape from the consequences of the past. His answer is an appeal to Yahweh's miraculous future: in the inauguration of the new Kingdom, judgment will be on a strictly individual basis; a son will not bear the iniquity of his father.

Similarly, when Ezekiel says (xviii 4): "The soul that sins, it shall die", and (xviii 5 ff.): "If a man be just . . . he shall surely live", he is not asserting that good men always, or even usually, have long life and that bad men die young. He is referring again to the coming Judgment. The word "die" virtually means "be excluded from the coming Kingdom" while "live" means "be admitted to the Kingdom". Those to be excluded would actually, in consequence of the Judgment, suffer physical death, while the others would in fact remain alive and enter Palestine; the language is therefore quite apposite; the soul that sins shall die but the just shall surely live.

The question has been raised whether Ezekiel did contemplate individual judgment and individual salvation or whether by "son" and "father" he did not merely mean different *generations* of Israelites to be dealt with *en masse* as a nation; but not only is the language of Chapter xviii, describing the experiences of a father, a son and a grandson, and citing particular sins, most naturally referable to individuals, but in verse 30 the prophet definitely states: "O house of Israel, I will judge *every one of you* according to his ways", and in chapters iii and xxxiii he visualizes his own choice of "life" or "death" as a faithful or unfaithful "watchman". Further, in chapters xx and xxxiv he teaches that Yahweh will separate the righteous from the wicked, at the Judgment in the wilderness, and in xiii 9 he declares that false prophets will not enter the land of Israel. The judgment is, therefore, to be one of individuals, though, admittedly, it will apply only to Israelites and will be followed by their reorganization as a distinct national group.

— Ezekiel faces up to another problem of the exiles in xviii 21-28 and xxxiii 10-20. "Our transgressions and sins", they complained, "have come upon us and we are wasting away because of them; how, then, can we live?" In other words, they were troubled by the question how they could escape the consequences of their own past misdeeds. Here, again, Ezekiel's answer has not always been understood. He declares that God desires not the destruction but the salvation of sinners and that each of the exiles will be judged not by his past deeds but by his actual spiritual condition at the time of

the Judgment. Past misdeeds will not condemn him, nor will previous acts of virtue prove of advantage. Ezekiel is again speaking of the Judgment and is not denying the facts of ordinary life. He does not pretend that a man is always free to choose between right and wrong and that his past life does not affect his present power of action. Nor does he assert that in future a man's sins will always go unpunished as soon as he repents but that a righteous or converted man will be given no second chance once he goes astray. Ezekiel is speaking of one specific moment in the future, a moment when a wicked man who has turned from his sins will be awarded "life" and an upright man who has fallen from his righteousness will be condemned to "death". Any other interpretation leaves us with the dilemma how a wicked man who had "died" for his wickedness could "turn" from his wickedness and "live" (xviii 26, 27, xxxiii 13-19). The moment in question can only be the coming Judgment in the wilderness, at the inauguration of the new Kingdom. God's grace consists, therefore, not in overlooking sin but in giving sinners one final opportunity of repentance and salvation. Ezekiel's teaching is, therefore, neither immoral, nor illogical nor contrary to the facts of life. He is trying both to give hope to his fellow-exiles and to prepare them for that final moral and religious opportunity which, he believed, might come at any moment with very little warning and whose arrival would presumably not long now be delayed. Those who had the good grace to reflect and repent in time would thereby show themselves to be suitable, even if largely unworthy, recipients of God's mercy and, entering the Kingdom by a voluntary act of submission and of goodwill (or even of love) to Yahweh, would have their piety and good works permanently assured in the only way possible, namely, by the gift of a miraculous new nature and spirit. The obstinately impenitent would be exterminated. Thus God's mercy and justice and Israel's future goodness and blessedness and moral holiness would alike be safeguarded.

The question inevitably arises in a modern mind whether Ezekiel believed in the *permanent* bliss and the *everlasting* life of the redeemed and in the resurrection of departed saints. The answer appears to be that these questions seem, strangely enough, not to have troubled either Ezekiel or his Israelite contemporaries. As regards eternal life, the key-passage is xxxvii 25, which reads: "and they shall dwell in the land . . . even they, and their children, and their children's children, for ever; and my servant David shall be their praise for



ever". The procreation of children and grandchildren need not, in the imagination of a prophet, preclude the continuing existence of earlier generations and Ezekiel distinctly says that they shall all live for ever; the reference to "my servant David" also suggests a single immortal ruler (perhaps David himself, though the identity of the ruler probably never interested Ezekiel); the question can therefore not definitely be decided in the negative.

As regards resurrection, the vision of the resurrection in the Valley of Dry Bones in Chapter xxxvii refers to individual bones, graves and people and the prophet announces (xxxvii 12-14); "O my people, I will open your graves and cause you to come out of your graves, and I will bring you into the land of Israel... and I will put my spirit in you, and you shall live"; these words might seem to refer to the resurrection of at least the faithful who had died in Babylonia during the Exile. It is also true that a prophet is sometimes centuries ahead of his time in insight and aspiration and that, as the years passed and the vision remained unfulfilled, Ezekiel may sometimes have wondered what prospect God's promises of judgment and "life" held for himself and others of his generation. There is no clear evidence, however, in the Book that Ezekiel reflected on this problem and the matter must therefore remain doubtful. Although the grandiose hopes of Ezekiel had to be relegated to a more distant future, his prophecies must have remained an inspiration to the exiles (there are several echoes of his Book in Deutero-Isaiah) and they were destined to have a strong formative influence on later Jewish thinking and afterwards on the theology of the Christian Church.

# ETYMOLOGICAL STUDIES IN BIBLICAL HEBREW

BY

JOSEPH REIDER

Philadelphia

1—The word **קַעֲקַע** “incision” in the phrase **כַּתַּבְתָּ קַעֲקַע** of Lev. xix 28 is construed as a reduplicated stem of either **קוּעַ** <sup>1)</sup> or **קַעַע** <sup>2)</sup>. In support of the former I wish to suggest Arab. **قَع** “a depressed plain”, and **قَعَة** “a paved court”<sup>3)</sup>. Modern Arabic in Egypt even uses **قَوَقَعَة**, evidently a combination of both stems, in the sense of “small shell, cowry, snail”<sup>4)</sup>, due no doubt to its indented surface and spiral shape.

2—In Num. xxxiv 7 f. the difficult word **תַּתְּאִי** should probably be read **תַּתְּאִי** and considered as Hithpa'el of a root **אוּה**, comp. the regular **וְהִתְאַוִּיתֶם** in verse 10. As to its meaning, we might compare it with Arab. **أَوَى** <sup>5)</sup> “to lodge, to take shelter in”, of which the form **أَتَوَى** is used in the sense of “settle somewhere”<sup>6)</sup>. Hence **ל' תַּתְּאוּה** should connote “settle, dwell”, which suits well all the three occurrences.

From this root **אוּה** was derived also a noun **תַּאוּה**, which unfortunately has long been misunderstood. Gen. xlix 26 **תַּאוּה גִּבְעַת** **עוֹלָם** is rendered by ancient versions “the desirable things of the everlasting hills”<sup>6)</sup> and by modern versions “the utmost bound of

<sup>1)</sup> Comp. GESENIUS, *Thesaurus*, s.v.

<sup>2)</sup> Comp. BROWN-DRIVER-BRIGGS, *Lexicon*, s.v.

<sup>3)</sup> DOZY, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, II, 419, col. 2.

<sup>4)</sup> SPIRO BEY, *Arabic-English Dictionary of the Modern Arabic of Egypt*, Cairo 1923, p. 364, col. 2.

<sup>5)</sup> LANE, *Arabic-English Lexicon*, pp. 130 f.

<sup>6)</sup> Deriving **תַּאוּה** from the root **אוּה** “to desire”, see Bible Lexica, s.v.

the everlasting hills" <sup>1</sup>). But very likely תאווה signifies "abode", and the phrase should be rendered "the abode of the everlasting hills".

3—It is quite possible that לבא חמת in Num. xxxiv 8 and elsewhere is a proper noun standing for the name of a certain place, wherever that may be, and not "the entrance to Hamath", as rendered by the ancient versions and medieval commentators. This is the conclusion arrived at by some modern commentators and topographers of Palestine, most recently by Dr. H. BAR-DEROMA <sup>2</sup>). But instead of explaining לבא as metathesis of אבל meaning "plain, plateau", as they do, I would suggest the reading לבא "lion or lioness", more precisely a place known as לבא, situated near the better known Hamath in the north <sup>3</sup>). Note the proper name לבאות for a city in southern Judea, as indicated in Josh. xv 32, xix 6. That geographical names in the Bible may be based on names of animals has been sufficiently demonstrated by I. AHARONI <sup>4</sup>).

4—In 2 Sam. xxii 35 מלמד ידי למלחמה ונחת קשת נחושה ורעתי the word ונחת still remains obscure. All the interpretations, whether by the ancient versions or medieval and modern commentators, are unsatisfactory: the word cannot be a scribal error for ונתת <sup>5</sup>), nor can it be derived from the Aramaic stem נחת "go down" which does not suit here under any circumstances. I suspect here a different stem, namely the Arabic حنط, whose primary meaning is "to hew, to sculpt, to fashion out of hard material" <sup>6</sup>). In this sense the age-long difficulty disappears entirely, as we render smoothly "who trains my hands for war and fashions my arms into bows of brass". This is a very apt expression, emphasizing both the strength and pliability of the arms <sup>7</sup>).

This further brings out the superiority of the text of Samuel over

<sup>1</sup>) Construing תאווה as a derivative from a root תאה or תוה "to make a mark or sign", comp. Bible Lexica, s.vv.

<sup>2</sup>) In the *Samuel Klein Jubilee Volume*, Jerusalem 1939, pp. 59 ff.

<sup>3</sup>) Probably Lab'u of Tiglathpileser III, now Labweh on the Orontes, see B. MAISLER in *Bulletin of American Schools of Oriental Research*, No. 102 (April, 1946), p. 9.

<sup>4</sup>) In *Revue Biblique*, XLVIII (1939), 239 f.

<sup>5</sup>) Remember the rule *lectio difficilior praestat*.

<sup>6</sup>) Comp. LANE, *Lexicon*, p. 2773, col. 2.

<sup>7</sup>) It should be noted that the figure קשת נחושה occurs also in Job xx 24.

its parallel version in Ps. xviii 35, where the reading is **ונחתה** in the feminine. It is quite evident that the Psalmist misunderstood the word and manipulated it to agree with the following **קשת נחושה**, as if the latter were the subject. As a matter of fact the subject is God and is implied in the verb.

5—In Isa. xi 8 **ושעשע יונק על-חר פתנועל מאורת צפעוני גמול ידו הדה** the last two words are clearly unintelligible and puzzling, and quite naturally modern commentators ventured the suggestion that these two words might be read as one word parallel to **ושעשע** and signifying something like it. Thus some read **ידדה**, others **יתדה**, “trips about”.<sup>1)</sup> But these readings are not likely, since they differ somewhat from the consonantal Masoretic text. I prefer to read **ידדה**, in which form the two words must have appeared originally, and derive its meaning from the Arab. **دح** “to roll or throw stones”,<sup>2)</sup> perhaps “play pebbles”. This makes an excellent parallel to **ושעשע** and, moreover, adheres closely to the consonants of the Masoretic text<sup>3)</sup>.

6—Isa. xix 7 **ערו על יאור** is evidently incorrect: though the hapaxlegomenon **ערו** is made to yield the meaning “reeds”<sup>4)</sup> or “bare places”<sup>5)</sup>, what is required here is not a noun but a verbal form in harmony with the preceding verse **והאזניחו** and the following **ואנו**. As usual, emendations are not lacking, but those made up-to-date, such as **ועבש כל אחו**<sup>6)</sup> or **ועבר כל ירק**, are too far-fetched to be satisfactory. More plausible in every respect is the solution I wish to offer here, namely with a slight shift of consonants to read **וערו תעלי יאור**, meaning “and the growths of the Nile will be laid bare”, which forms a perfect parallel to the following **וכל מזרע יאור יבש**. I derive **תעלי** from the Arab. stem **علا** meaning “to grow”<sup>7)</sup> (of a plant,) the nominal form being patterned after *taqtāl*<sup>8)</sup>, with the elimination of the third radical

<sup>1)</sup> Comp., for example, GRAY's *International Critical Commentary on Isaiah*, ad loc.

<sup>2)</sup> See LANE, *Lexicon*, p. 922, col. 2.

<sup>3)</sup> It should be kept in mind that the *waw* of **ידו** is probably not original.

<sup>4)</sup> So Saadya, Kimhi, et al.

<sup>5)</sup> So modern commentators with a view to the stem **ערה** “be bare, naked”.

<sup>6)</sup> Based on the reading **ⲉⲃⲱ** of the Septuagint.

<sup>7)</sup> See LANE, *Lexicon*, s.v.

<sup>8)</sup> Comp. BARTH, *Nominalbildung*, pp. 290 f.



*waw*. The lack of the first *waw* of וַעֲרֹ might be explained as a case of haplography, having been omitted on account of the *waw* at the close of the preceding word.

7—Isa. xxi 5 צַפָּה הַצִּפִּית, which is difficult enough to have been omitted in the Septuagint, has been rendered variously “lighting the lamps”<sup>1)</sup>, “the watch looking out”<sup>2)</sup>, “spreading the spread”<sup>3)</sup>, and so on. Perhaps the most appropriate interpretation is that by Ibn Janah “setting in order” with reference either to food or diners<sup>4)</sup>. Recently an attempt was made to derive it from ancient Egyptian צַפַּא meaning “food, food offering to the gods”<sup>5)</sup>. But none of these interpretations really squares with either the form or context of the phrase in question. And so I would like to suggest a derivation from the Arabic stem ضَفَى meaning “to abound”, which gives rise to a noun ضَفْوَة “abundance of goods”<sup>6)</sup>. Accordingly the verse would mean very appropriately: “Prepare the table, place an abundance of goods, eat and drink”.

8—Upon close examination the word חָרוץ occurring in Isa. xxviii 27, xli 15, Am. i 3, and elsewhere, and derived from an etymon חָרַץ whose primary meaning is “to dig, to cut”<sup>7)</sup>, appears to be a synonym of מֹרֵג which semantically goes back to Sumerian *mar-ragh* and is still current in modern Palestine as *mauraj* or *nauraj* in the sense of “threshing-sledge”<sup>8)</sup>. This is evidenced, in the first place, by the fact that in Isa. xxviii 27 the Targum renders חָרוץ by מֹרֵיג בְּרוּלָא. Moreover, in Isa. xli 15 the word חָרוץ seems to be exegetical and explanatory of the preceding מֹרֵג: the line admittedly is overloaded, and it is quite possible that a reader added the more common word חָרוץ to explain the difficult and foreign

<sup>1)</sup> So Midrash, Rashi, and JPS. Version.

<sup>2)</sup> So David Kimhi, et al.

<sup>3)</sup> HITZIG, CHEYNE, DUHM, et al.

<sup>4)</sup> Comp. his *Kitāb al-Uṣūl*, ed. NEUBAUER, col. 616, 1. 27: صَفَفُ الصَّفُوفِ

... فَأَمَّا أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الصَّفُوفُ صَفُوفَ الطَّعَامِ عَلَى الْمَائِدَةِ وَأَمَّا أَنْ تَكُونَ صَفُوفُ الرِّجَالِ الْآكِلِينَ لِلطَّعَامِ. See also BACHER, *Aus der Schrifterklärung des Abūl Merwān Ibn Janah*, p. 98.

<sup>5)</sup> See the Israeli quarterly *Lesbonenu*, II (1929), 50.

<sup>6)</sup> Comp. Arabic Lexica, s.v.

<sup>7)</sup> Accadian *harāṣu*, see DELITZSCH, *Assyrisches Handwörterbuch*, s.v.

<sup>8)</sup> See DOZY, *Supplément*, II, 623, and WETZSTEIN in *Zeitschrift für Ethnologie*, 1873, pp. 270 ff.

מורג. As to **בחרצות הברזל** in Am. i 3, it is probably the same as **בחרצי הברזל**<sup>1)</sup>: the feminine ending is perhaps due to an affectation of style in Amos, on a par with **הררי הגלעד** for **הרות הגלעד** ibid. i 13<sup>2)</sup>. Finally, in 2 Sam. xii 31 = 1 Chr. xx 3 we find the variant form **בַּחֲרִצֵי הַבְּרֹזֶל**<sup>3)</sup>, which may be explained as a dialectic variant or else as a *lapsus calami*.

9—The expression **המסכן תרומה** in Isa. xl 20 has been misunderstood by the ancient versions and medieval commentaries; nor did the emendations of modern exegetes help to clarify it in the least. It is preposterous, for instance, to assume that the original reading was **הַמְכִּינִן תְּמוֹנָה** because the Septuagint exhibits *ὁμοιωμα κατασκευασθεν*: how could our present difficult text have originated from such a simple reading? I am convinced that the masoretic text is correct as far as the consonants are concerned and that only a slight vocalic change is required to make the phrase clear and coherent. I propose the reading **הַמְסִכֵּן תְּרוּמָה**, to be rendered “the keeper of sacred contributions”. My reasons are as follows. The primary and fundamental meaning of the stem **סכן** is “to keep, to guard, to care for”, as may be seen from *sakānu* in the Tell Amarna Tablets<sup>4)</sup>. More specifically, the participle *zakini*, which is equivalent to Hebrew **סוכן** “steward” or “representative”, occurs there<sup>5)</sup> as a Canaanite gloss to the Accadian vocable *rabiṣi*. The same meaning for **סכן** is now obtainable in the Ugaritic texts, where the word occurs several times, though mostly in obscure passages. Let me single out a clear case, **שסכנמע**, the Shaph’el form of **סכן**, which has been appropriately rendered “take care, please”<sup>6)</sup>. The same meaning is registered also for Katabanian **שכן**<sup>7)</sup>. As a matter of fact this is the real connotation of Hebrew **סֹכֵן** and **סִכְנֵת**, “guardian, keeper, or caretaker”. The only difference is that in the Isaiah passage under discussion the Pi’el is used instead of the Kal, but this was

1) Comp. the rendering of the Targum: **במוריגי ברזלא**.

2) So Ibn Ezra, Kimhi, et al.

3) A *Katil* instead of *Katūl* formation.

4) Comp. the Glossary in KNUDTZON’s edition of the Amarna Tablets, s.v.

5) In Letter 256, l. 9.

6) So H. L. GINSBERG in **כתבי אוגרית**, p. 19, l. 21.

7) See EDUARD GLASER, *Altjemenische Nachrichten*, I, 184.

probably done purposely to emphasize the intensive and iterative action, which is peculiar to a steady occupation or practice.

Now notice the improvement of the meaning of the entire passage, beginning with verse 18: "To whom then will ye liken God? or what likeness wil ye compare unto Him? The image perchance, which a craftsman hath melted, and a goldsmith hath overlaid with gold, and a silversmith hath closed up with silver? <sup>1)</sup> The keeper of sacred contributions chooseth a tree that will not rot; he seeketh unto him a cunning craftsman to set up an unshakable image". It must be admitted that since verse 20 is too circumstantial and expository it is not impossible that it constitutes a later gloss or comment on the preceding verse.

10—Isa. liii 9 states of the servant of Yahweh **ויתן את רשעים** **קברו ואת עשיר במתו**, which is generally rendered "and they made his grave with the wicked, and with the rich his tomb". Practically every modern commentator is aware of the incongruity of the word **עשיר** "rich", which, being strictly parallel to **רשעים**, should signify something synonymous and not something antonymous with it. Hence they all endeavor to emend the text, reading either **עשׂי רַע** <sup>2)</sup>, or **שְׁעִירִים** <sup>3)</sup>, or **עָשִׁיק** <sup>4)</sup>. However, no emendation is necessary if we compare **עשיר** here with Arabic **عَثِير** or **عَاتِر** meaning "stumbling, corrupt", and also "liar" <sup>5)</sup>. **ויתן** should be construed impersonally, as so often in the Bible <sup>6)</sup>, and not be emended to **וַיִּתֵּן** <sup>7)</sup>. As to **בְּמַתּוֹ**, which is corroborated by the ancient versions, I prefer reading **בְּיַמְתּוֹ** = **בֵּית מַתּוֹ**, "the house of his death", i.e. his tomb <sup>8)</sup>. Accordingly I render the phrase as follows: "and they made his grave with the wicked, and with the corrupt his tomb."

<sup>1)</sup> I read **וַיִּתֵּן בְּכֶסֶף צוּרָה**, following the Peshitta, instead of the awkward and incoherent **וּרְתֻקוֹת כֶּסֶף צוּרָה**.

<sup>2)</sup> So BÖTTCHER et al.

<sup>3)</sup> So PRÄTORIUS.

<sup>4)</sup> So DUHM et al.

<sup>5)</sup> Derived from the stem **عثر** "to stumble", see LANE, *Lexicon*, s.v.

<sup>6)</sup> See GESENIUS—KAUTZSCH—COWLEY, § 144 d.

<sup>7)</sup> As is done by EHRlich in his *Randglossen* ad loc.

<sup>8)</sup> So Ibn Ezra in a second interpretation, Luzzatto, and the JPS Version. It must be admitted, however, that the use of **בֵּי** for **בֵּית** is confined to Aramaic and Syriac, and is necessarily late.

11—It does not require great ingenuity to see that the word **הַרְבִּים** in Jer. xi 15 is not the common adjective meaning “great, many”, <sup>1)</sup> but rather a noun of some other connotation. What this may be is hinted by *εὐχαί* “vows” of the Septuagint and *adipes* “fats” of the Old Latin Version known as the Itala. Evidently the word represented some kind of offering in the Temple, on a par with the following **בָּשָׂר-קֹדֶשׁ**; and indeed we find the word **رَبَاب** in Arabic signifying “tithes or tenths” and used as a synonym of **عَشُور** <sup>2)</sup>. This interpretation lends poise and dignity to an otherwise cumbersome and clumsy sentence. Translate the verse as follows: “What hath My beloved to do in My house, seeing she hath wrought lewdness? Shall the tithes and hallowed flesh cause thy evil to pass from thee, that thou mayest rejoice?” This intelligible translation is conditioned by a few slight departures from the masoretic text: vocalizing **הַרְבִּים**, with interrogative **ה**, instead of **הַרְבִּים**; vocalizing **יַעֲבְרוּ** in the Hiph’il instead of **יַעֲבְרוּ** in the Kal; omitting **כִּי** as a doublet of the preceding word termination; and, of course, shifting the pausal accent from **הַרְבִּים** backwards to **הַמְזֻמָּתָה**.

12—In Ezek. vii 16 **וּפְלִטוּ פְּלִיטֵיהֶם וְהָיוּ אֶל הַהָרִים** the word **וְהָיוּ** is puzzling in its inconcinnity. Hence the tendency of modern commentators to omit it altogether. <sup>3)</sup> But this is hardly necessary. Very likely the word here has a different meaning from the common “to be” in the Bible. Indeed, on the basis of **הָיָה** in Ezek. ii 10, one scholar assumes a root **היה** “to cry, wail”, which he also applies to Isa. xxvi 17 and Ps. cii 8. <sup>4)</sup> My suggestion is that the word might be derived from the Arab. stem **هوى** “go up, ascend (a hill)” <sup>5)</sup>, which suits here very well, especially if we read with the Septuagint **עַל** instead of **אֶל**.

13—It is generally agreed that the phrase **יַעַר הַשָּׂדֶה** in Ezek. xxi 2 is incongruous and incoherent in the ordinary sense of the words. The prophet compares Jerusalem to a forest, but why forest of the

<sup>1)</sup> The best proof is that it does not agree in gender and number with the preceding **הַמְזֻמָּתָה**

<sup>2)</sup> See LANE, *Lexicon*, p. 1005, col. 2 below.

<sup>3)</sup> So CORNILL et al. following the Peshitta.

<sup>4)</sup> B. JACOB in ZAW, XVIII (1898), 293.

<sup>5)</sup> See BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, *Dictionnaire*, s.v.



field, which is particularly inappropriate with regard to mountainous Jerusalem? It appears to me that the difficulty might be removed by reading **הַשָּׂדֶה** instead of **הַשָּׂדֶה**<sup>1)</sup>. Biblical lexica, it is true, derive the word **שָׂדֶה** from Accadian *šadû* = mountain, but it is quite possible that it goes back to the Arabic stem **سدى** or **سدو** meaning "stretch forth"<sup>2)</sup> and that this verb underlies the passage in question. The sense then would be: "and prophesy against the forest that stretches forth to the south".<sup>3)</sup> The only other alternative is to take **הַשָּׂדֶה** in the Accadian sense of "mountain", hence „mountainous forest", which is applicable in the case of Jerusalem; but this solution is not so happy in view of the thoroughgoing usage of **שָׂדֶה** as "field" in the Bible.

14—The expression **רעמו פנים** in Ez. xxvii 35 has been misunderstood by ancient versions and medieval and modern commentaries alike. Thus the Septuagint seems to have read **דמעו פניהם**; Symmachus and the Vulgate **המירו פנים**; The Targum interpreted **אתרשימו אפיהון** "their faces became wrinkled."<sup>4)</sup> Medieval commentators invariably rendered "became angry", and so modern commentators "troubled in the face". And yet this identical idiom is quite current in Arabic, where we find **رَغِمَ أَنْفَهُ** "his nose clave to the ground", i.e. he was abased or became humble; also the expression **أَرَغَمَ اللَّهُ أَنْفَهُ** "God has abased or humbled him".<sup>5)</sup> Accordingly, **רעמו פנים** in the passage under consideration means "they<sup>6)</sup> became humbled", which fits the context very well.

Similarly, **בעבור הרעמה** in 1 Sam. i 6. should properly be rendered "in order to humble her" and not "in order to make her fret", as is customary, for the purpose of Peninnah was not only to vex her rival Hannah but chiefly to humble her, and since the vexing is expressed by **וכעסותה** at the beginning of the verse it stands to reason that the writer would not want to express the same idea

<sup>1)</sup> I.e. participle instead of noun.

<sup>2)</sup> LANE, *Lexicon*, p. 1335, col. 2 f. The equation of Hebr. **ש** with Arab. **س** is not unusual and should not surprise us, see WRIGHT, *Comparative Grammar of the Semitic Languages*, p. 60.

<sup>3)</sup> Reading **גנבה** instead of **גנב** with modern commentators and some Oriental manuscripts.

<sup>4)</sup> See CORNILL's Commentary ad loc.

<sup>5)</sup> Comp. LANE, *Lexicon*, p. 1113, col. 3.

<sup>6)</sup> Namely the kings of the islands.

again. Note the improvement in my rendering: "And her rival vexed her sore, in order to humble her, because the Lord had shut up her womb".

15—The customary rendering of Hos. xi 4 **ואהיה להם כמרימי** **על עלי לחיהם ואט אליו אוכיל**, "and I was to them as they that take off the yoke on their jaws, and I fed them gently", is unintelligible to say the least and far from satisfactory. Even assuming that the final *yod* in **כמרימי** is an ancient case ending <sup>1)</sup>, the correct wording should be **מרימי על מעל לחיהם**; moreover, **אליו אוכיל** cannot mean "feed them", since **האכיל** always takes a direct object. Of all the ancient versions only the Septuagint attempted a reasonable solution by reading **כמרט** instead of **כמרימי** and pro-

bably omitting **על**: **ὡς ῥαπίξων ἄνθρωπος ἐπὶ τὰς σιαγόνας αὐτοῦ** "like a man who slaps him on his cheeks". As to the last phrase of the evrse, it is certain that the translator read **וּאֶבֶט אֶלְיוֹ וְאוֹכִיל לוֹ**:

**καὶ ἐπιβλέψομαι πρὸς αὐτόν, δυνήσομαι αὐτῷ**. But this solution departs from the Masoretic text both consonantly and vocally. A less radical solution, with due regard for the Masoretic text, ought to be possible and probable.

Indeed, if we only divide the consonants in a different way we obtain a much better result. I propose reading **ואהיה להם כמר ים** **יעלעל לחיהם**, "and I was to them as foam of the sea which caresses their cheeks". **מר** corresponds to Arab. <sup>50</sup>**مور** meaning "tossing of waves, dust raised by the wind", derived from a stem **مار** "to be in commotion" (of the sea). <sup>2)</sup> **עלעל** is a Pilpel common in Aramaic and Syriac and also in Neo-Hebrew in the sense of "to blow", probably a denominative of **עלעול** "a hurricane", though not found in biblical Hebrew. <sup>3)</sup>

In keeping with this the last phrase **ואט אליו אוכיל** should be rendered "and gently I shall place confidence in him", comp. Arab. **وَكَلَّ** "to trust someone" and **تَوَكَّلَ عَلَى** "to place confidence in someone" <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Comp. GeseNIUS—Kautzsch—Cowley, § 90 1 f.

<sup>2)</sup> See Arabic Lexica, s.v. Perhaps **כמר מדלי** in Isa. xl 15 should be read **כמר** and likewise derived from the same root.

<sup>3)</sup> It should be pointed out, though, that some critics have suggested reading **עלעולה** "his hurricane" instead of **על-עולה** in Job xxxvi 33.

<sup>4)</sup> Lane, *Lexicon*, p. 3059, col. 1 f.

16—I doubt whether **שבת חמס** in Am. vi 3 means “seat of violence”, as generally rendered. At any rate, the phrase does not occur anywhere else in the Scriptures. More likely the two words are absolute and independent, each indicating a different degree or stage of depravity. I think that **שבת** = Arab. **وَسْبَة** meaning “assault”, derived from **وَسَب** “to leap, to spring”<sup>1</sup>), on the side of “to sit down”. This interpretation yields better sense: “Ye that put far away the evil day, and cause assault and violence to come near”. The asyndetic construction in the Hebrew should not surprise us.<sup>2</sup>)

17—Every exegete realizes the difficulty of Ps. xvii 4 **אני שמרתי ארחות פריץ**, which seems to be in conflict with the tenor of the entire psalm. Hence both versions and commentaries from time immemorial construed it in the sense of “I watched the ways of the violent in order to depart from them”. However, this construction is not in keeping with Hebrew syntax, which requires **אני שמרתי ארחות צדיקים** (Prov. ii 20 **וארחות צדיקים תשמר**). Further, in face of **אני שמרתי ארחות פריץ** (3). Some modern commentators, who believe in the late origin of many psalms, endeavored to read **פרוש** = **פריש** “Pharisee” instead of **פריץ**, implying “I followed in the ways of the Pharisees” as against the Sadducees<sup>4</sup>). But such an emendation is preposterous, though it may appear ingenious. I prefer equating **פריץ** with Arabic **فريص** meaning “one skilled in divine law”<sup>5</sup>), which certainly makes good sense.

18—There can be no doubt whatever that in Ps. lviii 2 **אלם** is parallel and juxtaposed to **בני אדם** and hence means exactly the same thing, namely “men, people”. Perhaps the word is an earlier form of **אולים** or **אילים** found once in the Bible<sup>6</sup>), in the sense of “leading men”. The latter has been compared to Arab. **أول** “to return”, which gives rise to a noun **أول** meaning “a man’s family”.<sup>7</sup>

<sup>1</sup>) Dozy, *Supplément*, II, 778 f.

<sup>2</sup>) Comp. GESENIUS—KAUTZSCH—COWLEY, § 154 a note.

<sup>3</sup>) Such indeed is the reading of the Peshitta.

<sup>4</sup>) So DUHM, CHAJES, et al.

<sup>5</sup>) BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, *Dictionnaire*, II, 574, col. 2.

<sup>6</sup>) In 2 Ki. xxiv 15: Ketib **אולי**, Kre **אילי**.

<sup>7</sup>) LANE, *Lexicon*, p. 127, col. 1 ff. Comp., for instance, **آل فرعون** “the people of Pharaoh” in the Koran 3.9 and elsewhere.

In addition, one might adduce the Accadian *amēlu*, *a'ēlu*, or *amēlu*, meaning "man" and "people" in the plural <sup>1)</sup>.

19—To anyone familiar with biblical diction it must be evident that **בהם** in Ps. xc 10 cannot be pronominal, and yet the ancient versions render it so. <sup>2)</sup> Only Symmachus <sup>3)</sup> is reputed to have rendered *ὁλόκληροι*, "sound in all parts", a meaning which is reflected in **משמל־תא** of the Syro-Hexapla, but this too seems to be nothing more than a paraphrasis of the Masoretic text. In fact, the word is so incongruous that modern versions <sup>4)</sup> prefer to omit it altogether. Emendations, of course, are not lacking: some suggest **בחיים** <sup>5)</sup>, others read **גבהם** <sup>6)</sup>; but it is obvious that none of these can be the original reading. In considering the entire phrase **ימי שנותינו בהם שבעים שנה, ואם בגבורת שמנים שנה** it becomes evident that **בהם** is parallel to **בגבורת** and hence is either synthetic or antithetic to it. The fact is that **הם** has been misunderstood as a pronoun, while it should be construed as a noun. Assuming the root **הום** or **הים** "discomfit" <sup>7)</sup>, we might read either **בהם**, if med. **ו**, or **בהם**, if med. **י**, and render "in discomfiture" <sup>8)</sup>. Through this derivation and construction the phrase becomes very intelligent and significant: "The days of our years in discomfiture are three score years and ten, and if in full strength fourscore years".

As to the rest of the sentence, the overwhelming evidence of the ancient versions is in favor of rendering "and their bulk is travail and vanity", whether we read with the Masorah **ורחבם** or with modern exegetes **ורחבם** and **ורבהם**. With regard to the problematic form **וַנִּעְפָּה**, perhaps EHRICH is right in merely changing the vowels and reading **וַנִּעְפָּה** "and disappeared without trace" <sup>9)</sup>.

20—The exact meaning of Prov. iii 35 **כבוד חכמים יחלו וכסילים מרים קלון** is still unsettled on account of the doubtful and sorely

<sup>1)</sup> See MUSS-ARNOLT, *Dictionary of the Assyrian Language*, s.v. *amēlu*.

<sup>2)</sup> Septuagint *ἐν αὐτοῖς*, Peshitta **בהון**, Vulgate *in ipsis*, Targum **בעלמא הדין**.

<sup>3)</sup> On the testimony of JEROME in his Commentary ad loc.

<sup>4)</sup> Such as the Revised and JPS. versions.

<sup>5)</sup> GRAETZ et al.

<sup>6)</sup> DUHM, STAERK, GUNKEL.

<sup>7)</sup> BROWN-DRIVER-BRIGGS, *Lexicon*, s.v.

<sup>8)</sup> See on such nominal formations BARTH, *Nominalbildung* <sup>2)</sup>, pp. 16 ff.

<sup>9)</sup> Comp. Arab. **عَفَا** = Hebr. **עפה**, "disappear without trace".



misunderstood word **מרים**. This enigmatic verb has been emended variously into **מרימים**<sup>1)</sup>, **מרבבים**<sup>2)</sup>, **מורישים**<sup>3)</sup>, **ממירים**<sup>4)</sup>, and so on. However, no emendation is necessary, if we read **מרים** and construe it as part. pl. of a root **מיר**, Arab. **مار**, meaning "to procure".<sup>5)</sup> Thus the meaning of the verse is: "The wise inherit honor, but the fools procure shame."

21—Prov xi 7 **במות אדם רשע תאבד תקוה ותוחלת אונים אבדה** is found in a context of antithetical proverbs, and hence it too should properly be antithetical, not synthetic. For this reason no doubt the Septuagint rendered it antithetically as follows: **τελευτήσαντος ἀνδρὸς δικαίου οὐκ ἔλλυται ἐλπίς, τὸ δὲ καύχημα τῶν ἀσεβῶν ἔλλυται**, as if the Hebrew had been **במות אדם צדיק לא תאבד תקוה ותהלת אולים אבדה**<sup>6)</sup>. But we are concerned about the masoretic

text, and according to tradition this text means: "When a wicked man dieth, his expectation shall perish, and the hope of strength perisheth"<sup>7)</sup>, which is incoherent and far from satisfactory. In the first place, **אונים** cannot mean "strength" here since it is juxtaposed to **אדם רשע** and must mean something contrary to it; secondly, the repetition of **אבד** in the same verse with the same meaning is hardly feasible and likely in fine Hebrew style. I therefore surmise that the original text must have had **אמונים**<sup>8)</sup> instead of **אונים** and that the second **אבד** had a different meaning from the ordinary "to perish": it is quite possible that like Arabic **أَبى** it signified "to last"<sup>9)</sup>. With these improvements in mind we obtain an excellent antithetical proverb: "When a wicked man dies his expectation perishes but the hope of the faithful is everlasting".

<sup>1)</sup> Following the Septuagint's **ὑψωσαν**.

<sup>2)</sup> So GRAETZ et al.

<sup>3)</sup> EHRLICH and STEUERNAGEL.

<sup>4)</sup> So DYSERINCK, implying the phrase **ממירים כבוד בקלון**, as in Hos. iv 7, Jer. ii 11, and Ps. cvi 20.

<sup>5)</sup> See BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, *Dictionnaire*, II, 1171, col. 2 end.

<sup>6)</sup> **ותהלת** was suggested by JÄGER; **אולים** is implied in the renderings of Peshitta, Targum, Saadya, and Moses Kimhi.

<sup>7)</sup> So rendered in the JPS. version.

<sup>8)</sup> Comp., for instance, **אמונים** "faithful" in Ps. xii 2. The error could easily have originated through haplography of **מ**.

<sup>9)</sup> PERLES, in his *Analekten*, Neue Folge, p. 120, points out that the translators of the Septuagint assumed this Arabic meaning of **אבד** in Ecclus. xx 26. For such an assumption by Tertullian in a quotation from Henoch xcix 6 see *Revue des Études Juives*, XXXV, 58, and *Orientalistische Literaturzeitung*, XVIII, 114.

22—Many commentators recognized the incongruity of Prov. xiv 24 **עטרת חכמים עשרם אולת כסילים אולת**, which is generally rendered “the crown of the wise is their riches, but the folly of fools remains folly”. In the first place, common sense tells us that wisdom, not riches, is the crown of the wise, just as folly might be said to be the crown of the fools. Secondly, the locution “folly remains folly” is too tautologous to be true. The Septuagint felt these difficulties, hence it rendered freely and to the point: *στέφανος σοφῶν πανουργος ἥ δὲ διατριβὴ ἀφρόνων κακὴ* “the crown of the wise is cleverness,<sup>1)</sup> but the doings of the fools are wicked”. But more likely the word **עשר** itself, which we always render by “riches”, must have had also the connotation “knowledge, cleverness, wisdom”, as is indeed evidenced from the Arab. stem **عثر**, which besides “stumble” also has the meaning “know, penetrate”.<sup>2)</sup> This does away with the suggestion of Perles<sup>3)</sup> that **עשר** here might denote “spiritual riches”, in proof of which he adduces Eccl. x 6 where **עשירים** is parallel to **סכל** and can only designate “the rich in spirit”. As a matter of fact **עשירים** in the Ecclesiastes passage is further proof to my contention that in Hebrew, as well as in Arabic, there was a stem **עשר** signifying “to be clever, smart”.

As to the second half of the verse, **אולת כסילים אולת**, it is evident that the second **אולת** means “folly”, since it is parallel and antithetical to **עשרם**, and for that reason must have read originally **אולתם** with *mem* suffix<sup>4)</sup>, but the first **אולת**, being parallel to **עטרת**, cannot denote “folly”. Most likely it is closely related to the all-around Semitic stem **اول** meaning “be in front, lead”, traces of which are found in biblical Hebrew<sup>5)</sup>. Thus **אולת** could signify

<sup>1)</sup> Literally “a clever person”. Perhaps SCHLEUSNER is right in his *Lexicon*, II, 635, col. 1, that the Septuagint read **עָרֵם** instead of **עָרֵם**, through omission of **ש**, though we have the evidence of the Hexapla (ed. FIELD) that Aquila and Theodotion rendered *πλουτος αὐτῶν* in accordance with the Masoretic text.

<sup>2)</sup> As in the phrase **عثر على سر الرجل** “he penetrated the secret thought of the man”, comp. LANE, *Lexicon*, p. 1952, col. 1 ff., and BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, *Dictionnaire*, II, 170, col. 1 f. The same connotation **عثر** = **עשר** is found also in Southern Arabic, comp. KAROLUS CONTI ROSSINI, *Chrestomathia Arabica Meridionalis Epigraphica*, Roma 1931, p. 214, col. 2.

<sup>3)</sup> In his *Analekten*, Neue Folge, p. 82.

<sup>4)</sup> So Targum. The omission of the final *mem* may have been due to haplography, since the following word begins with *mem*.

<sup>5)</sup> Comp. 2 Ki. xxiv 15 **אולי הארץ** and Ps. lxxiii 4 **אולם**.

“the foremost thing, the prominent part”, which is a very apt parallel to עטרת<sup>1</sup>). Accordingly, the verse should be rendered as follows: “The crown of the wise is their cleverness, the prominence of fools is their folly.”

23—Job vii 15 מות מעצמותי נפשי ותבחר מחנק should properly be rendered “so that my soul chooses strangling, death rather than these my defensive arguments”. This rendering yields excellent sense and involves only a vocalic change, namely reading מעצמותי instead of מעצמותי. As justification comp. the word עצמות in Isa. xli 21, which is rendered “defense” after the Arabic عَصَمَة<sup>2</sup>).

BARTH's derivation of the latter word from خصم “fight”<sup>3</sup>) is less felicitous, though better than GRAETZ's emendation עצבותיכם “your idols”.

24—It seems to me that the verb יעיר in the phrase יעיר עליך of Job viii 6 should properly be derived from the Arabic root عَار denoting “to bestow” (wealth or provisions upon anyone, said of God)<sup>4</sup>), since this yields an excellent parallel to the following phrase ושלם נות צדקך. The Septuagint's δεῦσεως ἐπαγαγούσεται σου = יַעֲתִיר לְךָ, although well-sounding and closely related in meaning, is not forceful enough as a parallel, and, besides, involves consonantal changes. The current rendering “He would awake for thee” or “He would watch over thee”<sup>5</sup>) is even less satisfactory or plausible.

25—In Job xii 6 ישליו אהלים לשדדים ובטחות למרגיזי אל it is evident that בטחות is parallel to אהלים, just as מרגיזי אל is parallel to לשדדים. The question is: what does בטחות mean? The customary, traditional interpretation of the word as an abstract noun feminine plural meaning “safety, security” is quite unsatisfactory, for that is not the way such a thought is expressed in biblical Hebrew. I

<sup>1</sup>) This interpretation is partly borne out by the Targum ושבהורחון דסכלי שטיותהון “and the splendour (or glory) of fools is their folly”. It is fully endorsed by TORCZYNER in his recent Commentary on Proverbs משלי שלמה (Tel-Aviv 1947), p. 20.

<sup>2</sup>) See BROWN-DRIVER-BRIGGS, *Lexicon*, s.v. עצם.

<sup>3</sup>) In his *Beiträge zur Erklärung des Jesaja*, p. 28.

<sup>4</sup>) Comp. LANE, *Lexicon*, s.v.

<sup>5</sup>) Based on medieval Jewish commentaries.

surmise that the word corresponds to the Arabic بَطَّاحَةٌ meaning "a beautiful and pleasant valley" or "plain surrounded by buildings"<sup>1)</sup>. This interpretation yields excellent sense: "The tents of robbers prosper, also the inhabited valleys of those that provoke God". As usual in Hebrew, the verb יָשַׁלְיוּ applies to both the immediate and subsequent phrase.

26—It is quite possible that the difficult כִּדּוּר in Job xv 24 is related to the Arab. تَدَّر meaning "perturbation, distress, trouble, misfortune"<sup>2)</sup>. A striking illustration is found in *Alf Laila wa-Lailat*:<sup>3)</sup>

الدَّهْرُ يَوْمَانِ ذَا أَمْنٍ وَذَا حَذَرٍ  
وَالْعَيْشُ شَطْرَانِ ذَا صَفْوَةٍ وَذَا كَدَرٍ

Containeth Time a twain of days,  
This of blessing that of bane;  
And holdeth Life a twain of halves,  
This of pleasure that of pain.

27—Job xxviii 27 אִזְרָא וַיִּסְפֹּר הַכִּינָה וגם חָקְרָה could only make good sense if סַפֵּר is taken in the sense of Aramaic סַבֵּר or Arabic سَبَرَ meaning "to probe".<sup>4)</sup> We should then render the phrase: "Then He saw it (namely wisdom) and probed it; He established it and, yea, reasoned it out". Perhaps this meaning should be applied also to xxxviii 37 מִי יִסְפֹּר שְׁחָקִים בַּחֲכָמָה, 'Who probes the clouds with wisdom?'

28—One of the most difficult verses in the Book of Job is xxx 24 אֵךְ לֹא בְעֵי יִשְׁלַח יָד אִם בְּפִידּוֹ לֵהֵן שׁוֹעַ: not only are some of the vocables and their syntax beyond comprehension, but the entire purport of the verse seems to be contradictory to the argument of the passage. The burden of the argument is the all-embracing power of God who governs at will and does to human beings what He pleases, but the verse in question seems to set a limit to the wilful

<sup>1)</sup> Comp. Dozy, *Supplément*, I, 93, col. 2. See also LANE, *Lexicon*, p. 216, col. 3 above.

<sup>2)</sup> Dozy, *Supplément*, II, 448, col. 2.

<sup>3)</sup> Ed. HABICHT (Breslau 1825), I, 35. The translation is taken from RICHARD BURTON's *Nights*, I, 25.

<sup>4)</sup> The labials ב and פ interchange freely with one another in the Semitic languages, see WRIGHT, *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, pp. 64 ff.



power of God, declaring that it does not extend to the weak. The ancient versions are hopelessly confused and offer no aid whatever <sup>1)</sup>. The medieval commentators, likewise, grope in the dark and are unable to extract a satisfactory meaning from this problematic verse <sup>2)</sup>. Their combined efforts are reflected in the JPS version: "Surely none shall put forth his hand to a ruinous heap, neither because of these things shall help come in one's calamity".

In modern times many attempts have been made to solve this puzzling verse through emendation, but, as usual, this course is doubtful and very rarely decisive. Worth mentioning are the following renderings: "Does not a sinking person (טַבֵּעַ) stretch out his hand or does he not cry for help (יִשׁוּעַ) in his destruction?" <sup>3)</sup>; "Did I not stretch out a helping hand to the poor (בְּעֵנֵי אֲשֶׁלַח יָד) and was he not saved (לֹא נִוְשַׁע) by me in his misfortune?" <sup>4)</sup>; "But I did not want to lay hands on him when in his misfortune he begged for mercy" (reading לָחֵן בְּפִידוֹ יָד אִם בְּפִידוֹ לָחֵן) <sup>5)</sup>; "But he—Death—does not lay hands at request, when one might be helped with the last thrust" (construing בְּעֵי as an adverbial

<sup>1)</sup> The Septuagint has εἰ γὰρ ὄφελον δυνάμειν ἐμαυτὸν χειρώσασθαι, ἢ δεηθεὶς γε ἑτέρου, καὶ ποιήσει μοι τοῦτο, as if it read אִם לֹא בִי אֲשֶׁלַח יָד אִם ... ברם לא עלי נושט אידה ומא דגעית לותה נפרקני Peshitta

Targ. 1

לחוד לא ברתחא ישדר מחתיה  
אין בעדן צעריה יקבל צלותהון  
ברם לא לגרמיה יגרנ מחתיה  
אין בחטטי ישוי להון אספלעיתא

Targ. 2

The Vulg. exhibits *veruntamen non ad consumptionem eorum emittis manum tuam, et si corruerint ipse salvabis.*

<sup>2)</sup> Saadya: ויקינא אָנָּה בלקע לא ימֵד נאצר פיה ידה והו תעס ליס להם פיהא מגית "and indeed he is a desert in which a rescuer will not stretch out his hand and it is a calamity for which there is no helper". Ibn Ezra renders עֵי by "sepulchre", the meaning being that there is no one to stretch out his hand to rescue him in the sepulchre (בְּקֶבֶר) לעזרו (כי אין מי ישלח ידו לעזור בקבר) and in time of distress liberality is of no avail (לנפשות והוא הנדיבות ובשעת הפיד הוא השבר לא יועיל השוע). David Kimhi has the following comment: יסלח ידו אלי, עי לשון תל כמו ושמתי את ירושלים לעייט והתל הוא הקבר ... אם בפידו להן שוע במות שנראה לאדם פיד להן שוע ומעלה ותועלת כי יחדלו מצרות העולם.

<sup>3)</sup> August DILLMANN in his Commentary ad loc.

<sup>4)</sup> Georg BEER, *Der Text des Buches Hiob*, ad loc.

<sup>5)</sup> H. TORCZYNER in his Commentary ad loc.

accusative of the Aramaic stem בעי "to request" and reading לו (להן שוע instead of תשועה<sup>1)</sup>).

The suggestion I wish to make hinges on the word להן, which I might explain as a conflate of two readings, the archaic לה and the later לו<sup>2)</sup> meaning "to him". Such conflate readings abound in the Scriptures<sup>3)</sup>. The other puzzling word, namely עי, can easily be interpreted as the Arab. عَي, meaning "unable, impotent" especially from disease<sup>4)</sup>. Thus עי would be a synonym of קשה יום and אביון in the following verse. As to שוע, it must be construed

as a noun of the stem שוע, meaning "help". It appears in the proper names אבישוע "my father is a help" and אלישוע "my God is a help".<sup>5)</sup> Evidently both stems שוע and ישע were used for the concept "help". Accordingly I render the verse as follows: "Surely He does not put forth His hand against the weak; is there advantage to Him in his calamity?" Thus interpreted the verse seems to be a sort of aside speech or a later insertion by a pious reader, who wanted to refute Job's argument and defend God's acts. Hence the change from first to third person.

29—In Job xxxix 21 יחפרו בעמק וישש בכח the first word seems to be parallel to the third and the second to the fourth. I suggest therefore reading יפחור בעמק וישש בכח, "he glories in force and rejoices in strength". Arabic فخر signifies "boast, glory in"<sup>6)</sup>, a fit parallel to שיש; and עמק is a synonym of כח in Ugaritic<sup>7)</sup>.

30—In Eccl. ii 25 יחוש is parallel to יאכל, hence it should have a cognate meaning. That is why some ancient versions<sup>8)</sup> read ישתה, as in the preceding verse 24. Less happy is the reading יחוש = יחוס "feel pity"<sup>9)</sup>, or חששא.<sup>10)</sup> Medieval Jewish commentators

<sup>1)</sup> Arnold B. EHRLICH, *Randglossen*, ad loc.

<sup>2)</sup> The letters ו and ך easily interchange.

<sup>3)</sup> Comp. PERLES, *Analekten*, Neue Folge, pp. 109 ff.

<sup>4)</sup> See LANE, *Lexicon*, p. 2205; DOZY, *Supplément*, II, 192 f.; LANDBERG, *Hadramout*, p. 668.

<sup>5)</sup> Comp. Bible Lexica, s.v.

<sup>6)</sup> See LANE, *Lexicon*, or any other Arabic dictionary, s.v.

<sup>7)</sup> Comp. GORDON, *Ugaritic Handbook*, Glossary, s.v.

<sup>8)</sup> Septuagint, Peshitta, and Theodotion.

<sup>9)</sup> Credited to Aquila and Symmachus.

<sup>10)</sup> Found in the Targum.

are not more helpful with their rendering **ימהר**. Modern exegetes follow the Targum in associating it with the Aramaic root **חשש**, Syriac **חש**, Assyrian *ašāšu*, Ethiopic *hawas*, Arabic **حَسَّ** "to feel, perceive", hence "enjoy". It seems to me that a better derivation would be from the Arabic root **خَوَّتَ** meaning "to be full of food"<sup>1</sup>), making **חוש** as a fit synonym of **אכל**: "For who eats and who gorges himself with food if not I?"

---

<sup>1</sup>) See LANE, *Lexicon*, s.v.

# SUR LA POLITIQUE PALESTINIENNE DES ROIS SAÏTES

PAR

S. SAUNERON ET J. YOYOTTE

Paris

## I. LES AUXILIAIRES JUIFS DE PSAMMÉTIQUE DANS LA LETTRE D'ARISTÉAS

Ayant fait allusion aux 100.000 soldats juifs que Ptolémée I aurait amenés de Palestine en Égypte, l'auteur de la „Lettre d'Aristéas à Philocrate”<sup>1)</sup> invoque deux précédents: „Déjà par le passé, nous dit-il, un certain nombre en était venu avec le (roi de) Perse”. L'authenticité de ce témoignage n'est évidemment pas contestable, les documents araméens attestant la présence d'importantes garnisons juives dans l'Égypte achéménide<sup>2)</sup>. Les sources égyptiennes, de leur côté, révélant la présence de contingents sémitiques dans les armées de la XXVI<sup>e</sup> dynastie<sup>3)</sup>, il semble que ce soit en connaissance de cause<sup>4)</sup> que le rédacteur judéo-hellénistique ait pu ajouter que „des auxiliaires juifs furent expédiés” pour aider un des Psammétiques, dans une guerre contre l'Éthiopie: ἐτέρων συμμαχῶν ἐξαπεσταλμένων πρὸς τὸν τῶν Αἰθιοπίων βασιλέα μάχεσθαι σὺν Ψαμμίτιχῳ. L'auteur ne précise malheureusement pas quelle fut l'autorité qui, s'alliant au Saïte, envoya ce secours au Pharaon: il ne peut s'agir, apparemment, que d'un roi

---

<sup>1)</sup> Éd. R. TRAMONTANO, *La lettera di Aristea a Filocrate* (Naples, 1931), et H. G. MEECHAM, *The Letter of Aristeeas* (Manchester Univ. Press, 1935); pour les très nombreux comptes rendus suscités par ces ouvrages, cf. la bibliographie de l'*Année philologique*. Sur l'auteur de cette lettre et l'attribution fictive à Aristéas: *PW* II/1, 878-9 s.v. Aristeeas, no 13 (JÜHLICHER) et 14 (SCHWARTZ); SCHMIDT-STÄHLIN, *Gesch. der Griechischen Litteratur*, II/1 (*Hdb. der kl. Alter. Wiss.*, VII/II/1, 1920), 542sq. et 619-21; J. G. FÉVRIER, *La date, la composition et les sources de la Lettre d'Aristée à Philocrate* (*BEHE*, 242, 1924); E. MANGENOT, in *Dict. Bible*, I/1 (1925), 963-4; et les vol. de l'*Année philologique s.v. Aristeeas*.

<sup>2)</sup> HENNEQUIN, *Suppl. Dict. Bible*, II (1934), 962sq.

<sup>3)</sup> Statue A 90 du Louvre (SCHÄFER, *Klio*, 4 (1904), 152sq.) et Pap. Berlin 13615 (ERICHSEN, *Klio*, 34 (1942), 56-61).

<sup>4)</sup> L'authenticité de cette tradition a pourtant été mise en doute par WIEDEMANN (*Rheinisches Museum*, 35 (1880), 368-9).



de Juda ou, à la rigueur, d'un suzerain du roi de Juda. Reste à déterminer auquel des rois Psammétiques il est fait ici allusion.

Les commentateurs de ce passage admettent le plus souvent que le Psammétique en question est Néferibrê-Psammétique II <sup>1)</sup>; il est en effet bien connu que ce dernier fit une expédition victorieuse en Éthiopie <sup>2)</sup>, et employa en cette occasion des mercenaires sémitiques, dont certains laissèrent des graffiti au temple d'Abou-Simbel <sup>3)</sup>. Mais cette identification se révèle assez peu vraisemblable, si l'on s'en réfère au sens exact du texte d'Aristéas:

a) Notons tout d'abord que les documents d'Abou-Simbel ne recourent pas exactement le témoignage de la Lettre. L'emploi de l'écriture phénicienne et, dans une moindre mesure, la présence, dans les signatures, du nom bien phénicien d' 'Abd-Sakon <sup>4)</sup>, inciteraient dès l'abord à voir dans les auteurs de ces graffiti, des Phéniciens plutôt que des gens de Juda <sup>5)</sup>.

b) Une objection beaucoup plus grave est fournie par le texte même d'Aristéas: il semble en effet impliquer que les auxiliaires juifs furent envoyés de Palestine. Or, les auteurs des graffiti appartenaient vraisemblablement à une colonie résidant en Égypte depuis un certain temps. Un nom comme 'Abd-Ptah <sup>6)</sup>, formé sur celui du dieu Ptah de Memphis, ferait penser que nous avons affaire, en définitive, à des hommes levés dans le „Camp des Tyriens” <sup>7)</sup>.

c) Enfin, on peut difficilement supposer qu'en 591, alors que la menace de Babylone se fait plus pressante que jamais <sup>8)</sup>, des guerriers

<sup>1)</sup> WIEDEMANN, *o.c.*; VINCENT, *La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine* (1937), 364; COWLEY, *Aramaic Papyri*, p. XVI; TRAMONTANO, *o.c.*, 24-6; HENNEQUIN, *o.c.*, 985.

<sup>2)</sup> DE MEULENAERE, *Herodotos over de 26ste Dynastie* (Bibl. Muséon, 27, 1951), 67-71, et SAUNERON-YOYOTTE, *BIFAO*, 50, 157-207.

<sup>3)</sup> *CIS*, I, 111-112, cf. pl. XIX-XX et p. 128sq. (= *LD*, VI, pl. 98, inscr. 2-6).

<sup>4)</sup> *CIS*, 112a.

<sup>5)</sup> HALÉVY a signalé que l'emploi du ך quiescent final dont témoignent ces inscriptions appartient à l'usage hébreu et moabite plutôt qu'au phénicien (*Mél. d'archéol. et d'épigr.*, 95-6). VINCENT a tenté d'expliquer ce mélange d'influences en attribuant à ces mercenaires une origine nord-palestinienne (*Rel. des Judéo-Araméens*, 364-5).

<sup>6)</sup> *CIS*, 111.

<sup>7)</sup> Sur cette fameuse colonie phénicienne de Memphis: WIEDEMANN, *Herodots zweites Buch*, 432; LACAU, *Mon. Piot*, 25, 200 sq.; N. AIMÉ-GIRON, *BIFAO*, 23, 7sq.; *etc.*

<sup>8)</sup> Depuis le début du siècle, Joakim (2 *Chron.* xxxvi 6) et Joachin (2 *Rois* xxiv 15 et 2 *Chron.* xxxvi 10) se sont vus successivement déporter à Babylone pour rébellion; sur les dernières guerres du Royaume de Juda, MALAMAT, *JNES*, 9, 218-27.

juifs aient été envoyés, pour renforcer les armées de Pharaon. En prêtant des troupes à l'Égypte, grande rivale du royaume mésopotamien, Sédécias aurait délibérément affaibli sa position, tout en s'exposant à des représailles de la part de son suzerain. En fait, depuis que Nabuchodonosor a commencé à s'étendre en Palestine, ce sont les princes locaux qui sollicitent l'aide militaire de l'Égypte <sup>1)</sup>. Doit-on croire que Sédécias, qui, en 586, ne comptera plus que sur l'intervention d'Apriès, ait pu cinq ans auparavant, prélever sur ses propres forces, en envoyant ses soldats guerroyer jusqu'au Soudan pour le compte de Psammétique II?

Dès lors, le règne de Psammétique III (525) étant évidemment exclu, et les circonstances évoquées par Aristéas pouvant difficilement être rapportées à celui de Psammétique II, pour les raisons que nous venons de faire valoir, ce serait à Ouahibrê-Psammétique I que des mercenaires juifs auraient été envoyés à l'occasion d'une guerre contre le Royaume de Kouch.

On connaît dans le règne de Psammétique I deux périodes au cours desquelles il eut l'occasion de lutter par les armes „contre le roi d'Éthiopie” :

a) *Comme allié d'Assourbanipal* (663): son père Néchao I, vassal des Assyriens, ayant été tué au cours de l'invasion de Tanoutamon <sup>2)</sup>, Psammétique, devenu roi, se réfugia en Syrie dans les possessions de son suzerain <sup>3)</sup>, grâce aux armées duquel il put reconquérir son royaume. La deuxième campagne d'Assourbanipal eut en effet pour but de

<sup>1)</sup> Lettre III de Lakich: TORCZYNER, *Lachish*, I (*Tell ed Duweir*), *The Lachish Letters* (1938) — bibliographie dans JANSSEN, *Bibliographie égyptologique*, 1948, no 441 — et lettre araméenne de Saqqara: DUPONT-SOMMER, *Semitica*, I (1948) — bibliographie dans *JNES*, 9, 222, n. 19.

<sup>2)</sup> HÉRODOTE, II, 152 place la mort de Néchao lors de l'invasion de „Sabacôn”, mais il ne faut pas oublier que l'historien grec „bloque” sous le nom de Chabaka, toute l'histoire de la dynastie éthiopienne.

<sup>3)</sup> HÉRODOTE, *l.c.* — DE MEULENAERE (*o.c.*, 23, n. 45) s'est demandé si la situle dédiée par un „fils royal Psammétique” à la déesse 'Anat n'aurait pas été laissée par le fils de Néchao I, lors de son exil en Syrie. Il faut noter toutefois que Psammétique qui ne se réfugia en Asie qu'après la mort de son père en 663, faisait remonter à cette date l'an I de son règne, comme l'attestent plusieurs recoupements chronologiques; prétendant donc dans sa retraite au titre de roi, il n'aurait pu se donner pour „fils royal”. Aussi, n'est-il pas impossible, puisque 'Anat est attestée au Nouvel Empire comme une divinité de Gaza (GRDSELOFF, *Débuts du culte de Réchef*, 28-35), que la situle constitue un souvenir de la campagne de Néchao II contre cette ville (DE MEULENAERE, *o.c.*, 58): Psammétique (II), alors héritier présomptif aurait consacré cet objet après la victoire de son père.

soutenir les princes du Delta contre l'Éthiopien <sup>1)</sup>, et, au même titre sans doute que ces derniers, le roi de Saïs dut participer aux opérations des forces assyriennes <sup>2)</sup>.

b) Devenu souverain indépendant à la faveur des embarras de l'Assyrie, Psammétique I dut non seulement éliminer les autres princes locaux, mais, semble-t-il, repousser un nouvel assaut des Éthiopiens contre Memphis <sup>3)</sup>, puis les expulser de Thébaïde <sup>4)</sup> (657-6 env.); il poursuivit peut-être dès cette époque ses avantages en Éthiopie: un texte, malheureusement non daté, fait en effet allusion à une expédition militaire envoyée par ce roi en Basse-Nubie <sup>5)</sup>.

Il est difficile de déterminer à laquelle de ces deux époques le roi de Juda a pu laisser des troupes juives sous le commandement du roi saïte, mais dans les deux cas cette éventualité est historiquement possible:

a) Dans ses campagnes égyptiennes, Assurbanipal leva des troupes parmi ses vassaux palestiniens et il n'est pas impossible que le contingent fourni par Manassé <sup>6)</sup> ait été confié au roi égyptien exilé, puis laissé à sa disposition après le retrait des troupes assyriennes <sup>7)</sup>.

b) Psammétique I qui, pour lutter contre les Dodécarques <sup>8)</sup> et le roi Témenthès (Tanoutamon) <sup>9)</sup>, fit appel à des mercenaires Ioniens et Cariens, peut-être envoyés par Gygès de Lydie <sup>10)</sup>, pourrait bien

<sup>1)</sup> Assurbanipal le dit explicitement (LUCKENBILL, *Ancient Records*, II, 293, § 771, et 348, § 900); la *Stèle du Songe* nous apprend que les princes de la Basse-Egypte avaient effectivement pris les armes contre Tanoutamon (*Urke.*, III, 67sq.).

<sup>2)</sup> Noter dans ce sens qu'avant la mort de son père, Psammétique I paraît avoir pris un nom assyrien et était donc sans doute devenu une sorte de fonctionnaire du roi de Ninive (DE MEULENAERE, *o.c.*, 23).

<sup>3)</sup> Cf. SAUNERON-YOYOTTE, *BIFAO*, 50, 200.

<sup>4)</sup> En l'an IX (656), Psammétique I intronise sa fille Nitocris comme „divine adoratrice” de Thèbes (*ZAS*, 35, 16sq.).

<sup>5)</sup> SAUNERON-YOYOTTE, *o.c.*, 201.

<sup>6)</sup> LUCKENBILL, *o.c.*, II, 340-1 § 876.

<sup>7)</sup> Cela rejoindrait l'hypothèse de KITTEL faisant remonter à cette date l'établissement judéo-araméen d'Élephantine (d'après *Suppl. Dict. Bible*, II, 983). Notons à ce sujet qu'un texte araméen de Moyenne-Egypte paraît conserver le souvenir de la participation d'un personnage d'origine sémitique aux luttes qui opposèrent Néchao I et Psammétique I à la dynastie d'Éthiopie, mais, semble-t-il au service de cette dernière (*Ancient Egypt*, 1923, 38-43, et DE MEULENAERE, *o.c.*, 24, n. 50).

<sup>8)</sup> HÉRODOTE, II, 152, et DIODORE, I, 66.

<sup>9)</sup> POLYEN, *Stratagemata*, VII, 3; cf. SAUNERON-YOYOTTE, *o.c.*, 200.

<sup>10)</sup> DE MEULENAERE, *o.c.*, 29.

avoir reçu une aide analogue de Manassé de Juda <sup>1)</sup>. La participation de corps sémitiques à ces opérations est, de toute façon, bien établie: Diodore rapporte en effet que Psammétique I „fit venir des troupes auxiliaires de l'Arabie” <sup>2)</sup>, et la mention sur une stèle de l'an IX de ce roi (656) d'un établissement du Nome Saïte nommé „les demeures des Chasou du Sud” <sup>3)</sup> se rapporte peut-être à une colonie de ces Bédouins demeurés au service du Pharaon <sup>4)</sup>.

Si l'on s'en tient donc aux termes de la Lettre, il ne pourrait apparemment s'agir, dans le contexte historique qu'ils impliquent, que d'un évènement survenu sous le premier Psammétique. La seule façon d'admettre une identification avec le second roi de ce nom serait de renoncer à prendre à la lettre la phrase d'Aristéas. On pourrait alors admettre que l'apologiste judéo-hellénistique avait annexé aux fastes de Juda les exploits d'autres sémites, les Phénico-égyptiens de Memphis. Ou bien, si l'on veut croire à la participation de véritables Juifs dans la guerre de 591, on devra supposer que les contingents qu'une déportation ordonnée par Néchao (ou une immigration partielle) aurait amenés dans les armées de Pharaon, auraient été présentés par Aristéas comme une véritable aide militaire fournie par son peuple à Psammétique II <sup>5)</sup>.

## II. SUR LE VOYAGE ASIATIQUE DE PSAMMÉTIQUE II (COMPLÉMENTS)

Les épreuves de la note *Sur le voyage asiatique de Psammétique II* VT, I, No 2 (1951), p. 140-144 — étude due à la collaboration de SERGE SAUNERON et JEAN YOYOTTE — n'ayant pu nous être communiquées, nous n'avons pu faire bénéficier ce travail de quelques documents notés après envoi du manuscrit, ni surtout préciser les références d'une étude sous presse. Ces compléments visent à rectifier une inexactitude bibliographique qui pourrait être préjudiciable au lecteur et, dans la mesure du possible, à combler des lacunes documentaires que nous aurions dû éviter.

<sup>1)</sup> Voir sous réserves ce que dit HENNEQUIN (*o.c.*, 984) dans ce sens: cet auteur verrait dans *Isaïe* xix 2-4 une allusion à la guerre des Dodécarques et dans xix 18-20 le souvenir d'une venue des Juifs en Égypte, à cette époque.

<sup>2)</sup> DIODORE, I, 66.

<sup>3)</sup> ZÄS, 35, 18; cf. GAUTHIER, *Dict. géogr.*, II, 95 (mais ne pas tenir compte de l'interprétation donnée *ibid.*, V, 98).

<sup>4)</sup> Cet établissement pourrait toutefois remonter à une colonie militaire installée dans le Delta Occidental au Nouvel Empire pour parer aux invasions libyennes; pour de tels établissements de Chasou en Moyenne-Égypte, cf. *Rev. d'Ég.*, 7, 67-70.

<sup>5)</sup> Dans ce sens, on peut se reporter à LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, 486.



A) L'étude annoncée dans la première note <sup>1)</sup> a du paraître en deux articles séparés: J. YOYOTTE, *Le martelage des noms royaux éthiopiens par Psammétique II*, *Rev. d'Ég.*, 8 (1951), 215-239, et S. SAUNERON et J. YOYOTTE, *La campagne nubienne de Psammétique II et sa signification historique*, *BIFAO*, 51 (1951), p. 157-207.

B) Aux documents qui laissent à penser que les bouquets apportés par les prêtres pour accompagner Psammétique II dans son voyage de Palestine, étaient des témoignages offerts par les dieux en reconnaissance de sa victoire de l'an III, deux textes significatifs peuvent être ajoutés:

a) L'Éthiopien Piankhy, au terme de ses opérations victorieuses, se voit remettre un bouquet dans le temple d'Héliopolis <sup>2)</sup>.

b) Le papyrus démotique *Berlin 13563* fait allusion à l'envoi jusqu'à Alexandrie de prêtres „chargés du bouquet que l'on doit remettre au Roi, pendant la Fête de la Victoire du Roi, le 10 Pachons”<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> VT., I, 140, n. 1.

<sup>2)</sup> Piankhy l. 103 = *Urk.*, III, 38; cf. KEES, *Aegypten (Kulturgeschichte)*, 67, n. 5.

<sup>3)</sup> SPIEGELBERG, *Die Siegesfeier des Ptolemaios Philopator in Alexandrien*, *München SB* 1926, Abh. 2, 3-4, n. III, p. 5-10.

# THE DEUTERONOMIC PRESENTATION OF THE HOUSE OF OMRI

BY

C. F. WHITLEY

Durham

Modern Old Testament scholarship is gradually recognising that the historical accounts furnished by the biblical documents are not always adequate to explain what, from other sources, we know to have taken place. Nowhere, however, does the biblical account appear so biased and inadequate as in its treatment of the age and dynasty of Omri. This cannot be explained by arguing for the obscurity of our sources which lay behind this particular period. For although as many as eight sources<sup>1)</sup> are recognisable in the Books of the Kings we have, nevertheless, only a most inadequate account of the achievements and significance of Omri and his house. Omri himself receives only the most curt attention, being dismissed in some five or six verses (1 Kg. xvi 23-29). Indeed, the writer has done little more than supply us with the standard formula which describes the accession and death of each king. It is true 'his might' is mentioned, but it is a brief evaluation of his merits in comparison with the prominence attributed to him in extra Israelite sources. Yet for Israel the reign of Omri was of the greatest significance. He ascended the throne of Israel in 882 B.C., when a disturbing half century had elapsed since the disruption of the Davidic kingdom. At least three families had reigned over Israel since Solomon, and each reign was characterised by incompetence, bloodshed and treachery.

In the meantime the neighbouring kingdom of Damascus had been steadily gaining to a position of prominence, and eventually succeeded in recapturing much of the territory earlier appropriated by David. More ominous still was the fact that with the accession of Ashur-nasir-pal II, Assyria had entered upon a period

---

<sup>1)</sup> E.g. OESTERLEY and ROBINSON, *Intro. to the Books of the Old Test.*, p. 102.

of conquest in the West. Within a decade this king had reached the Phoenician coast. His campaigns and achievements are amply documented in the form of inscriptions bequeathed to us. Thus, he claims to have received "the tribute of the kings by the side of the sea, from the lands of Tyre and Sidon and Byblos and Markhallet and Maisa and Amurru and Arvad" <sup>1</sup>). It is noteworthy that Israel, although bordering Phoenicia, is not mentioned among these as a subject state. And its significance lies in the fact that Omri assumed the leadership of Israel three years after the accession of Ashur-nasir-pal <sup>2</sup>). He was therefore a contemporary of the great Assyrian monarch, and proved himself an equally competent ruler. Within the early years of his accession he not only stabilised the enfeebled kingdom of Ephraim <sup>3</sup>), but had actually made some conquests in Transjordan. Mesha, king of Moab, recorded on the Moabite Stone: "Omri was king of Israel and he afflicted Moab for many years" <sup>4</sup>). It is also evident from this inscription that Omri subdued other territory north of Moab, because mention is made of "Omri's possession of the land of Medeba" <sup>5</sup>): other places, once in the possession of the Reubenites in Transjordan, are also mentioned as having now come under Omri's rule <sup>6</sup>). Omri's reorganisation of the Israelite people, and his conquests across the Jordan at a time when Assyria threatened Syria-Palestine with invasion are thus remarkable achievements. But Omri was still able to devote time to the founding and building of a royal residence in Samaria (1 Kg. xvi 24). This was the first establishment of an Ephraimite capital, and from excavations carried out in Samaria, it appears that the palace founded in Omri's day was far superior, both in the strength of its fortifications and in the elegance of its architecture, to the structures later erected there by Jehu and his dynasty <sup>7</sup>).

<sup>1</sup>) The Annals of Ashur-nasir-pal, lines 85-6, as trans. by R. W. ROGERS, *Cuneiform Parallels to the Old Testament*, p. 287.

<sup>2</sup>) The Begrich Chronology (Westminster Hist. Atlas, p. 15).

<sup>3</sup>) For the importance of Omri as the founder of the dynastic conception of kingship in Israel, see ALBRECHT ALT, *Das Königtum in den Reichen Israel und Juda*, V.T. Vol. I, pp. 9-11, Jan. 1951.

<sup>4</sup>) Lines 4-5.

<sup>5</sup>) Lines 7-8.

<sup>6</sup>) Line 10. See S. R. DRIVER, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, p. LXXXVIII; also, G. A. COOKE, *North Semitic Inscriptions*, p. 4.

<sup>7</sup>) W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine*, p. 137. See also *Samaria-Sebaste* 1, The Buildings at Samaria, by J. W. CROWFOOT, KATHLEEN KENYON, E. L. SUKENIK, p. 8-9.

The fear of Assyrian domination now compelled the Aramean states to form an alliance amongst themselves. This combination appeared so successful that it became doubtful how far its promoters would respect the independence of Ephraim. Under such circumstances it became expedient that Omri too should seek the friendship of an ally. There had already been a precedent in the reign of Solomon for a commercial agreement with Hiram of Tyre (1 Kgs ix 26; x 22); and also for a nuptial alliance with the Zidonians (1 Kgs xi 1, 5). And now it seemed quite natural that this old Phoenician alliance should be renewed, and in precisely the same manner. Hence, we read "the son of Omri, Ahab, took to wife Jezebel, the daughter of Ethbaal king of the Zidonians" (1 Kgs xvi 31). It can hardly be doubted that this took place in the reign of Omri, because he had been a captain of some experience before his elevation to the monarchy and as he died, presumably from old age, after a reign of twelve years, his son Ahab must have been quite of marriageable age before his death.

There is also every indication to believe that Omri established close relationship with Asa of Judah, and that he succeeded in overcoming the rivalry which existed between the two kingdoms since the reign of Solomon. The westward advance of Assyria and the apparent restlessness of the Arameans combined in an effective manner to bring about a reconciliation of the sister states. As Omri marched against Moab his armies could hardly avoid coming into contact with the Judeans; and Judah for her part could scarcely remain indifferent to the fact that Moab, an ancient enemy of the Hebrews,<sup>1)</sup> was again conquered by an Israelite army: and if, as is not improbable, the conquests of Omri further extended to the borders of Moab there would have been even greater cause for jubilation (Num. xx 18-21).

The prosperity which Omri had inaugurated for Israel continued to flourish under Ahab. Jericho which had lain desolate for some four centuries was now rebuilt (1 Kgs xvi 34): other cities were founded, and the palace in Samaria was further enlarged and ornamented (1 Kgs xxii 28)<sup>2)</sup>. Moreover, Ahab fostered the friendly

<sup>1)</sup> Cf. Dt. xxiii 3, Jdgs xi 17-18, Jos. xxiv 9.

<sup>2)</sup> For the splendour of the palace and buildings in Samaria in Ahab's time, see *Sebaste-Samaria* 2, Early Ivories, by J. W. and GRACE CROWFOOT, pp. 1-6. The Cod. A reading of Jer. xxii 15, also reflects the architectural achievements of Ahab.



relationship which subsisted between Ephraim and Judah during his father's reign. And it seems that Jehoshaphat of Judah gladly welcomed these relations. The writer of 1 Kings xxii 44 only tells us that "Jehoshaphat made peace with the king of Israel" but the Chronicler (2; xviii 1) states not only that "Jehoshaphat had riches and honour in abundance" but also that "he joined affinity with Ahab" and proceeds to tell of the lavish way in which Ahab entertained Jehoshaphat at his palace in Samaria. The establishment of some kind of control over Edom was one result of this affinity. We read in 1 Kgs xxii 47, that, 'there was no king in Edom: a deputy was king', in conjunction with the statement that there were Israelite ships at Ezion-geber. It appears that Edom was now under the dominion of the Hebrews, and was ruled by a governor, or as the Vulgate translates a 'praefectus', just as in earlier times it was garrisoned by David (2 Sam. viii 14). Besides, Ezion-geber was a seaport town in the south of Edom, and this port could hardly have been in the hands of the Hebrews unless the country of Edom itself was also under their control. And it is unlikely that Jehoshaphat could have undertaken the subjugation of this state without the support of the warrior king Ahab.

Not only however was there an agreement between Ephraim and Judah, but it is very probable that Ahab was the dominant figure in the partnership. We have already observed that the Assyrians under Ashur-nasir-pal had begun a series of conquests and had actually reached the Mediterranean Sea, but that although they had exacted tribute from some Phoenician states they made no mention of having invaded Israel. This king was succeeded in 859 by his son Shalmaneser III, who hoped to annex the western kingdoms to his empire. He met and defeated certain states in northern Syria. This led to an alliance between Irkhuleni of Hamath and Adad-idri <sup>1</sup> of Damascus. Adad-idri was apparently the promoter of this alliance, and further summoned to his assistance a number of neighbouring rulers among whom was Ahab and his Israelite contingent. This combined force engaged the Assyrians in 853 at Karkar on the river Orontes. The Assyrians claimed a victory but as the western

<sup>1</sup> The king called Benhadad in the Old Test. (1 Kgs xx 1ff.; 2 Kg vi 24, viii 7-15). The form of the name of this Aramean monarch has however been a matter of dispute. Cf. S. H. LANGDON, *Piridri (Benhadad) King of Syria*, Expos. Times, Nov. 1911; R. W. ROGERS, *op. cit.*, p. 296, note 1; D. D. LUCKENBILL, Expos. Times, March 1912.

campaign was abandoned after the battle it is obvious that they too suffered some casualties. The battle is recorded in at least three Assyrian inscriptions all of which claim to be written by Shalmaneser himself. The 'Monolith' is probably the most reliable source of information as its claims of victory are the most moderate. A confederation of eleven kings and their armies are represented in conflict with the Assyrians, although, both the 'Bull' and the 'Obelisk' state that "twelve kings of the sea coast trusted in their arms and marched to make war against me"<sup>1</sup>). The 'Monolith' is, further, of particular interest to us, because it records that there were present at the battle 'two thousand chariots, ten thousand men of Ahab the Israelite' (lines 91-92); that is, of all the allies Ahab contributed far the greatest number of chariots and was only surpassed in the number of infantry by Adad-idri himself. In fact, altogether, Ahab's entire contribution might be regarded as the most powerful of any of the allies. But out of the eleven or twelve kingdoms mentioned as having combined against the Assyrians it is significant that there is no mention of Judah. The little states of Arvad and Usarti were able to provide at least two hundred men each, and their contributions are duly recorded<sup>2</sup>). It is inconceivable that Judah could not have been able to send some forces at such a crisis as this, especially as we have reason to think that she was considerably prosperous at this particular period. It is, therefore, probable that Judah did send some help, but that her contribution was included in the army of Ahab; and this also seems to account for the remarkable strength of the Israelite contingent. This too is a further indication of the relative strengths of the Judean and Ephraimite forces. The fact that Ahab and not Jehoshaphat commanded these combined armies is no insignificant tribute to the superior status of Israel and to the martial qualities of her king. It is usual for historians to refer to the circumstances of the battle of Ramoth-gilead as reported in 1 Kings xxii to demonstrate the subordination of Judah to Israel during the reign of Ahab. As, however, we shall later have reason to question the historicity of this account we cannot now make any inferences from it. But Ahab

<sup>1</sup>) Line 72 in the 'Bull' and lines 88, 93 in the 'Obelisk', as trans by R. W. ROGERS, *op. cit.*, pp. 297-391. The 'Bull' further claims a slaughter of 25,000 men (line 73), while the 'Obelisk' claims 20,000 (line 66); but the 'Monolith' only mentions 14,000 (line 97). A fourth inscription, the 'Berlin' mentions 29,000 (line 16).

<sup>2</sup>) 'Obelisk' line 93.

is also mentioned as a ruler of some prominence in the testimony of the Moabite Stone. Here it is related of him that he subdued Moab for some time; probably for a period of about twelve years.<sup>1)</sup> Whatever the conditions of slavery to which Moab had been subjected it is clear that during the kingship of Ahab Mesha paid a tribute of 'the wool of an hundred thousand lambs and of an hundred thousand sheep' (2 Kgs iii 4). And it was not until the death of Ahab 'that the king of Moab rebelled against the king of Israel' (2 Kgs. iii 5).

The character of Ahab may therefore be judged in more favourable terms than that in which it is presented in our biblical documents. In these there is no recognition of his leadership or of his kingly qualities: he is rather portrayed as one who profaned the name of Yahweh, who set up altars to Baal, and who committed murder. Yet, even within the biblical accounts of him there is some evidence for thinking that Ahab was not as ruthless as the Deuteronomist suggests. It is true that he set up altars to Baal; but this was only to accomodate the worship of his wife. There is no evidence that he erected Baal altars in any place outside his private palace in Samaria. Nor can it be maintained that he himself adopted the cult of Baal in preference to that of Yahweh, for he was known to consult the prophets of Yahweh on important matters of state (Kg. xxii 6). And despite Phoenician influence at court Ahab, as is well attested, was the first Israelite king since the disruption to give his children names which were compounded with the name of the Hebrew God: Ahaziah, Jehoram, and Athaliah are all names which contain the element 'Yah'.

It is remarkable that so much space has been devoted to Ahab in our documents. While Omri has been dismissed in the course

---

<sup>1)</sup> The chronology of the Moabite Stone is obscure. It is stated that 'Omri took possession of the land of Mehedeba; and the dwelt in it his days and half his sons days, forty years (L. 7-8)'. According to 2 Kgs i 1 and iii 5, the Moabite revolt took place after the death of Ahab. But Omri only reigned twelve years (1 Kg xvi 23), and Ahab only 22 (1 Kg xvi 29); i.e. a total of 34 years for Omri and Ahab; hence the reference to 40 years is confusing. The solution of NORDLANDER and WINCKLER (S. R. DRIVER, *Ency. Bibl.*, Vol. 3, p. 3, 047) reads בונה as בנה (pl) on the grounds that by including the reigns of Ahaziah and

Jehoram an approximation to that figure is reached. This scarcely agrees with the context however (cf. L. 6) and does not solve the reference to 'half his son's years'. While 40 was probably a round, stereotyped number the reading of בונה as singular would be in accordance with the probability that Ahab only occupied Moab during the first half of his reign, i.e. till about 858. He then probably withdrew his troops in preparation for the Assyrian advance being satisfied with a yearly tribute of wool and sheep.

of a few verses, the name of Ahab appears consistently throughout the last seven chapters of 1 Kgs and throughout a considerable portion of 2 Kgs. Indeed, so numerous are the references to Ahab that OESTERLEY and ROBINSON suggested that there was very probably a special source known as the 'Acts of Ahab' <sup>1</sup>). When, however, we examine the character of our present documents we find that Ahab appears throughout in the same narratives as the prophets Elijah and Elisha. The prophets are portrayed as the true representatives of Yahweh, while Ahab is regarded as an agent of evil and as a supporter of Baal worship in Israel. In fact the work of the prophets is presented as one of continual and violent conflict with Ahab, Jezebel, and Baal. We have a series of stories relating to the prophets interspersed among what seems to have been the annals of the history of the kings of Israel and Judah. But the narratives as we have them lack sequence and coherence. And the problems encountered in the attempt to obtain an intelligible history of the period do not resolve themselves into a mere transposition and re-arrangement of the documents. The difficulty is rather accentuated by what was evidently the wilful manipulation of the various sources by the compiler, or editor, to accommodate his own historical presuppositions. For example, in 1 Kgs xix 15-16, Yahweh is represented as saying to Elijah in the cave at Horeb that he should return to the wilderness of Damascus, and further, said, 'when thou cometh thou shalt anoint Hazael to be king over Syria; and Jehu the son of Nimshi shalt thou anoint to be king over Israel'. But this prophecy is not fulfilled. Hazael is not anointed king by Elijah, but at a much later date (2 Kings viii 13) Elisha tells him that he will rule over Syria. Neither is Jehu anointed king by Elijah, but by 'one of the sons of the prophets' at Elisha's direction: but this happened at Ramoth-gilead (2 Kgs ix 4) and not in the wilderness of Damascus. Moreover, the work of Elisha is spread over a very long time. We hear of him called by Elijah (1 Kgs xix 2), and we read of his death in the reign of Joash (2 Kgs. xiii 20); that is, he prophesied during the reigns of six kings, within a possible period of 84 years <sup>2</sup>). Further, in 2 Kings chapters vi and ix we read that Elisha had some voice in directing the affairs of the nation, but we do not hear of him again in that capacity till 50 years later in his final interview with Joash. In this interview he

<sup>1</sup>) *Op. cit.*, pp. 97-99.

<sup>2</sup>) The BEGRICH Chronology, *op. cit.*, p. 15.



is represented as the dominant national figure of the day, who had in fact been 'the chariots and horsemen of Israel'. He has had close relationship with the reigning sovereign who intimately addressed him as 'my father, my father' (2 Kgs xiii 14). After the reforms of Jehu the prophet could well have been attached to courtly circles but it is unlikely that he could have exercised any such ministry during the dynasty of the house of Omri.

There is therefore reason to suspect the accuracy of our present documents in their presentation of the history of Israel at this time. And this estimate of their historical value is substantiated by the difficulty occasioned in attempting to place the Syro-Ephraimite wars attributed to the reign of Ahab <sup>1</sup>). The threat of Assyrian domination of the West was so dangerous from 853 onwards that it is unlikely that the two most powerful allies of Karkar should now dissipate their strength by fighting one another.

An examination of the biblical statements seem to confirm this probability. In 1 Kings xx 2 the king of Syria is reported besieging Samaria in the reign of Ahab; and Ahab is represented as saying 'I am thine and all that I have' (v. 4). It is scarcely conceivable that a ruler of Ahab's strength and resources would act so submissively towards Syria. Again, in verse 13, on the advice of a prophet a battle is fought against Syria, but a muster of all Israel could only provide 7,000 men. We cannot but express surprise at this impoverishment of Israelite forces in view of the large army which Ahab was able to lead at Karkar. On the other hand, however, this reduced state of the Israelite army, and the submission attributed to Ahab perfectly agree with the destruction which Hazael of Syria inflicted on Israel in the reign of Jehoahaz, son of Jehu, as depicted in 2 Kgs xiii 1-9. In the narrative of 1 Kgs xx 13, the prophet assures the Israelites of victory, but he warned the king (v. 22) that 'at the return of the year the king of Syria will come up against thee'. In verse 26 he actually did so and Aphek was the scene of the battle which resulted in the Israelites slaughtering 100,000 of the Syrians (v. 29). This overwhelming victory for the Israelites, previously in such reduced conditions, is again scarcely authentic, but it would be quite in accordance with the visionary triumphs which Elisha, through sym-

<sup>1</sup>) It is, however, usual for historians to accept the biblical account of these wars; e.g. T. H. ROBINSON, *Hist. of Israel*, p. 296; also *Companion To The Bible*, p. 238; WELLHAUSEN, *Hist. of Israel and Judah*, p. 60ff., Eng. Trans., 3rd edition; A. LODS, *Israel*, p. 380ff. English trans.

bolic means, foresees for Joash over the Syrians in Aphek (2 Kgs xiii 14). Again, in 1 Kgs xx 34 we read of a treaty by which a Syrian king returns the Israelite cities which his father had formerly conquered. This incident is inconceivable in the reign of Ahab, but accurately corresponds to the victories of Jehoash, son of Jehoahaz, over Benhadad the son of Hazael as described in 2 Kgs xiii 25. The anonymity of the kings concerned in 1 Kgs xx 34 further suggests the displacement of the incident in this context.

Nor indeed can the presence of Syrian troops in the capital of Samaria, as recorded in 2 Kgs vi 34f., in the time of Jehoram be explained with any greater conviction than in the reign of Ahab. Jehoram succeeded to the throne in about 851 and reigned till 845. During these years, Syria, according to the evidence of the monuments, was by no means immune from further Assyrian aggression. The Bull inscription records that in 841 Shalmaneser III engaged a combination of twelve kings among whom was Biridri (Adadidri) of Damascus<sup>1</sup>). The battle was apparently on a scale comparable with Karkar, and here again Shalmaneser claims a victory. Whatever his success on this occasion, he again crossed the Euphrates in the fourteenth year of his reign<sup>2</sup>), that is in 845, and once more encountered a coalition of kings and their armies commanded by the Syrian monarch. On this occasion too Shalmaneser claims to have 'accomplished' the 'defeat' of his enemies and to have captured many chariots and much spoil. Even allowing for some elements of Assyrian exaggeration it seems obvious that Syria at this time was much too preoccupied in resisting Assyrian invasion to be in a position to send an army into the heart of Israelite territory and lay siege to the well fortified capital of Samaria. Moreover, not till a later chapter (2 Kgs. viii 28) do we read that the Syrians were only attacking the border town of Ramoth-gilead. It is quite conceivable that at this time Syria should have designs on this ancient town<sup>3</sup>), as in the last resource it would serve as a stronghold against what appeared to be the inevitable advance of Assyria. It was held by the Israelites ever since the conquest, and Joram now had a permanent garrison there: 'he was defending in Ramoth-gilead before Hazael' (2 Kgs ix 14). If however, Hazael was only now attempting an attack on

<sup>1</sup>) The Bull Inscription, lines 90, 92, 93.

<sup>2</sup>) The Obelisk, line 91; The Bull, lines 99-102.

<sup>3</sup>) Cf. Jos. xxi 38, Dt. iv 43.

this border fortress, and we are not told that he succeeded, it is strange that in an earlier context we read of a Syrian king laying siege to the strongly built capital of Samaria.

While this ascription of Syrian wars to the reign of Jehoram is attended with difficulties, such wars, however, seem to reflect the conditions indicated in the time of Jehu and his dynasty. Jehu was a captain at the garrison of Ramoth-gilead, and on the encouragement of the prophetic revolutionaries he murdered Joram and was himself raised to the throne of Israel (2 Kgs ix 5-28). Confusion resulting from this usurpation, must have ensued in the army at Ramoth-gilead, as Joram too must have had his supporters. The garrison was not maintained with the same discipline and so resistance to the Syrians would be weakened. We are therefore not surprised to learn that Hazael captured the garrison, occupied Gilead and East Jordan, and from thence 'smote all the coasts of Israel' (2 Kg x 32).

But within the space of a few years both Hazael and Jehu were forced to turn their attention towards Assyria. For, although the biblical writers are silent as to Assyria's activity in Jehu's reign, we learn from Assyrian inscriptions <sup>1)</sup> that Shalmaneser in 842 attacked Hazael of Damascus and inflicted severe losses on him. In the same year he exacted 'tribute of Jehu of the land of Omri' <sup>2)</sup> silver, gold, vessels of gold, bars of lead, a sceptre and balsam woods. These inscriptions are of further interest to us because of the terms in which they refer to Jehu and Hazael. While the Deuteronomic writer makes honourable mention of Jehu <sup>3)</sup>, and refrains from commenting on Hazael, designated by Elisha as a man of providence <sup>4)</sup>, the inscriptions represent both of them as insignificant rulers. Thus, Hazael is spoken of as 'the son of a nobody' <sup>5)</sup>, and Jehu is only known through his illustrious predecessor Omri: he is 'Jehu of the land of Omri' <sup>6)</sup> and is mentioned in this context as paying tribute to Assyria at the Nahr-el-kerb. The prophet Hosea too can only remember with horror the crime perpetrated by Jehu in Jezreel <sup>7)</sup>, while Josephus

<sup>1)</sup> The Obelisk, lines 97-99: Annalistic Fragment, lines, 1-16.

<sup>2)</sup> Annal. Frag. lines 24-26: Black Obelisk Legend.

<sup>3)</sup> See 2 Kgs ix-x.

<sup>4)</sup> 1 Kgs xix 15, 2 Kgs. viii 13.

<sup>5)</sup> The Berlin Inscription, line 26.

<sup>6)</sup> The Annal. Frag., line 26, and Calah Inscript., line 12. The term 'Mat-hu-um-ri-i' is abbreviated, due to confusion between 'mar' and 'bit'; it should read: 'mar-bit-hu-um-ri-i', i.e. 'son of the house of Omri'. See ARTHUR UNGNAD, *Grammatik des Akkadischen*, p. 156, and p. 27, note C.

<sup>7)</sup> Hos. i 4.

of a later date speaks of him 'as a contemner of religion and a despiser of holiness and the laws' <sup>1)</sup>).

From 839 onwards Shalmaneser was occupied with disturbances in the eastern part of his empire, and so he abandoned his attacks on Syria. Hazael, now relieved of pressure from Assyria, promptly resumed his wars against Israel, while Jehu, a weak and irresponsible ruler, opposed him with little effect (2 Kgs x 32). Consequently, when Jehoaz ascended the throne it was only to succeed to the rulership of a people smitten by the wars of the Syrians: 'and Hazael king of Syria oppressed Israel all the days of Jehoaz' (2 Kgs xiii 22). Having besieged Samaria, Hazael advanced south as far as Gaza, and then marched on Jerusalem where he received as tribute the golden treasures of the temple. Hazael's son, Benhadad, likewise invaded and oppressed Israel (2 Kgs xiii 3); and this is probably the Benhadad who is mentioned in 2 Kgs xi 24 as besieging Samaria. <sup>2)</sup> Furthermore, this devastation of Israel in the reigns of Jehu and Jehoaz by Hazael and his son accords quite well with the references of Amos, still fresh in his memory, to the Syrian depredations in Gilead <sup>3)</sup>).

It is evident then, that there has been some deliberate confusion of the dynasties of Omri and Jehu on the part of the biblical editor of this period of history. And this confusion is not due merely to conflation of sources, displacement of narratives, or to any such error of compilation. It is due, as we shall later observe, to a particular motive which governed all the writer's material. We shall be better enabled to understand this motive however if we first turn to the discussion of another question; namely, whether in view of the nature of our documents the account we have of Ahab's death is reliable. The following considerations vindicate the validity and relevance of this question.

Evidence has already been submitted in support of the thesis that the Syro-Ephraimite wars ascribed by the biblical writer to the

<sup>1)</sup> Antiq. Bk., 9; 8, 1.

<sup>2)</sup> So KUENEN and KITTEL (cf. KITTEL, *Hist. of the Hebrew*, vol. 2, p. 216). For archaeological evidence relating to the Aramean devastation of Samaria in the reign of Jehoaz, see B. MAISLER, 'The Historical Background of the Samaria Ostraca in *The Jour. of the Pal. Oreirntal Soc.*, vol 21 (1948), pp. 115-133.

<sup>3)</sup> Amos i 3, 13. He is prophesying some two or three decades after these events and it is significant that he says: 'I will send a fire into the house of Hazael and it shall devour the palaces of Benhadad'.



dynasty of Omri belong rather to the later dynasty of Jehu. An analysis of the narratives constituting the account of Ahab's death in 1 Kgs xxii seems to confirm this view. In v.2 Ahab is represented as discussing with Jehoshaphat the question of declaring war on Syria over Ramoth-Gilead; but Jehoshaphat is only formally mentioned in v. 41, after the account of the battle. Further, in vv. 39 and 40 we have an account of the reign and burial of Ahab which suggests that he died a natural death: we are told that he 'slept with his fathers. As R. H. PFEIFFER pointed out <sup>1)</sup> it is the sole exception of a formula of this kind being used with reference to a king who met with a violent death. This seems to be in accordance with the fact that we have no external record of his death. There is no evidence that he was killed at Karkar, or that he was killed in some conflict with the Moabites; and we would expect that the archaeological evidence relevant to these events would not have omitted to record the capture or death of so powerful an enemy. The body of Joram, who is reported to have died in similar circumstances is actually cast into a field, there being no further reference to his burial or of sleeping with his fathers. We also observe that part of the narrative which describes the alliance of Jehoshaphat and Ahab in connection with Ramoth-Gilead is told in identical language as that which records the alliance of Jehoshaphat and Joram on the occasion of their campaign against Moab (2 Kgs iii 7, 11). Thus, Jehoshaphat of Judah says in each case: 'I am as thou art, my people as thy people, my horses as thy horses' (1 Kgs xxii 4; 2 Kgs iii 7). It is noteworthy too that on each of these occasions Jehoshaphat also asks: 'Is there not a prophet of Yahweh that we may inquire of him'?

But the character of the Ephraimite and Judean alliance in 1Kgs xxii bears a further resemblance to the partnership of Joram of Israel with his cousin Ahaziah of Judah when they fought against Hazael at Ramoth-Gilead as narrated in 2 Kgs viii 28. This account seems to be an extract from the official national records; while in the following chapter (2 Kgs ix 14-15) we have the account as told in the popular prophetic version where we read of the death of Joram at the hands of Jehu in the valley of Jezreel. Here, Joram is killed by an arrow just as Ahab is killed in 1 Kgs xxii 34. Here,

<sup>1)</sup> *Introd. to the Old Test.*, p. 398. Cf. also "L'expression שָׁכַב עִם אֲבוֹתָיו" by B. ALFRINK in *Oudtestamentische Studiën*, Vol. 2 (1943), pp. 106-118, especially the tabulated formulas on p. 110.

too the crime of Joram is that he slew Naboth and his sons on the previous day; because, as Jehu said, 'surely I have seen yesterday the blood of Naboth and the blood of his sons saith Yahweh', the immediately previous half verse, "for remember how that I and thou rode together after Ahab, his father, the Lord laid this burden upon him", being obviously an interpolation to connect this incident with the circumstances of Ahab's death as told in 1 Kgs <sup>1</sup>). Joram retires from the battle wounded, but actually dies from Jehu's arrow for the murder of Naboth and his sons; so Ahab is wounded in battle, but the loss of blood from which he eventually dies is, likewise connected with his complicity in the death of Naboth. Finally, the immediate cause of the battle in 1 Kgs xxii is due to Yahweh's challenge, 'who shall deceive Ahab that he may go up and fall at the battle of Ramoth-Gilead'? Yahweh is then represented as making use of an evil spirit to tempt Ahab to go up and fall in the battle, and is therefore responsible for the death of Ahab, an account which we cannot but regard with the greatest suspicion.

It seems, then, that the biblical account of the death of Ahab is a compilation from sources dealing with the facts concerning the alliance of Jehoshaphat and Joram against Moab; from a similar alliance of Joram with Ahaziah against the Syrians at Ramoth-Gilead; and from the circumstances attending Joram's death.

We therefore ask, what were the considerations which influenced the Deuteronomist in his presentation of the reign of Ahab, and why should he attribute to this king the kind of death we know to have befallen Joram? It is usual to maintain that the Deuteronomist was not interested in the facts of history but, rather in the interpretation of history. But he is scarcely consistent in his methods. He does not, for example, mention Shalmaneser or Karkar, but he mentions Pul, the Assyrian king, to whom Menahem of Israel paid a tribute of 1000 talents of silver (2 Kgs xv 19), an incident confirmed by the contemporary records of Tiglath-Pileser III <sup>2</sup>). Likewise, Shalmaneser V is mentioned in connection with the siege of Samaria in 2 Kgs xviii 19; as also Sennacherib in 2 Kgs xviii 13 and xix 36: and there are other examples of biblical references

<sup>1</sup>) WELLHAUSEN, who regarded the accounts of the deaths of Ahab and Joram as two separate and historical events, remarked in this context, 'who does not see in this an attempt to harmonise conflicting narratives'; *Prolegomena To The Hist. Of Israel*, p. 290.

<sup>2</sup>) Annals of Tiglathpileser III, line 150.

to foreign rulers. It is true that Karkar is somewhat remote from Israelite territory, but had the allies not successfully resisted Shalmaneser then, the consequences would most certainly have been as disastrous for both Israel and Judah as the invasions of foreign powers at a later date.

We notice however that the incidents in which the Assyrian kings are mentioned are all occasions in which the Israelites are defeated. If Ahab and Karkar were mentioned the writer would have to report the successful defence of Israel; but this would be contrary to his purpose of representing Ahab in indifferent if not in condemnatory terms <sup>1</sup>). The Deuteronomist adopted this attitude towards Ahab not only because he set up Baal worship in Samaria, but because of his constant association with foreign powers. And it seems that in this latter respect he was influenced by the prophetic denunciation of alliances with alien peoples. Thus, Hosea said: 'Ephraim is like a silly dove without understanding; they call unto Egypt, they go to Assyria' (Hos. vii 13; cf. also v 13f), so Amos condemns the 'notable men of the chief of the nations to whom the house of Israel come' (6; 1-2). Isaiah (vii 2) condemned Israel as well as Damascus for their joint conspiracy against Jerusalem, and even approved (x 2) of the destruction which Assyria was shortly to execute against these allies: A Judean alliance with Egypt similarly met with his disapproval (xiii 1-3). Hence, although Ahab honourably led the fighting forces of Israel at Karkar, the fact that he allied himself with at least ten other nations rendered the event unworthy of record in the eyes of the pious Deuteronomist. On the contrary, it would be more in consonance with his scheme to represent him as slain by the arrows of the Syrians at Ramoth-Gilead.

Clearly, however, the writer was aware of the international significance of the age of Omri and Ahab. But it was his wish to represent this age as one of special religious activity for Israel. Accordingly, he presents the prophets Elijah and Elisha as the champions of Yahweh worship at a time when the Tyrian cult was established in Samaria, and when the Israelite forces were marching abroad with the heathen soldiers of other nations.

---

<sup>1</sup>) RUDOLF KITTEL, who interpreted the battle of Karkar as a defeat for Ahab, argued that the Deuteronomic editor would have been very glad to use this information 'against' Ahab if it had fallen within his reign. He consequently attributed the silence of the writer to the assumption that the battle of Karkar took place in the reign of Joram, *Hist. of the Hebrews*, Vol. 2, Eng. Trans. p. 273.

Elijah was probably a contemporary of Ahab, but it is questionable how much of the activity attributed to him is historical<sup>1</sup>). We know from Menander, through Josephus,<sup>2</sup>) that at this time there was a destructive drought in Phoenicia, and that it was brought to an end only by the intercessory prayers of Ethbaal the priest king. It is of interest to remember that Ethbaal was Ahab's father-in-law, and also that Mount Carmel, the scene of Elijah's successful intercession for rain, was in Tyrian hands at this time. It is then probable that the three years drought from which Elijah delivered Israel (1 Kgs xvii 1: xviii 1) had its prototype in this Phoenician story<sup>3</sup>). In any case the influence of Elijah has been greatly exaggerated. It is scarcely true that the prophets of Yahweh were all slain, and that Elijah alone survived (1 Kgs xviii 22: xix 10). There were certainly 100 preserved through the intervention of Obadiah (1 Kgs xviii 4, 13); and there is no evidence that the prophetic guilds at Bethel, Gilgal, and Mizpah did not continue to exist<sup>4</sup>). The historical sources indicate that the kings were the outstanding figures of the day, but the Deuteronomic manipulation of the prophetic stories represent the prophets as the strength of the nation. Most of the narratives dealing with the activities of the prophets appear however, so inexplicable in the reigns of Ahab and his sons, that whatever claim Elijah may have to that age, the conclusion seems irresistible that the work of Elisha belongs to the dynasty of Jehu.

In conclusion then, it is evident that the Deuteronomic editor in his presentation of the house of Omri used the popular prophetic stories without regard to historical accuracy in order to illustrate his theocratic view of history. Omri himself is almost overlooked: Ahab receives fuller attention, but only in contexts in which the achievements of the prophet are magnified. As the house of Omri was overthrown by one who was raised to the throne by Elisha, the national calamities which occurred in the reign of this king were attributed to the reigns of earlier rulers who on religious grounds

<sup>1</sup>) G. HÖLSCHER, dealing with the historicity of Elijah, remarked: "Was über ihn erzählt wird, ist fast durchweg sagehaft... das Meiste, was über ihn berichtet wird, ist ungeschichtlich. Man hat in seiner Figur den sagenhaften Vorläufer jener Reform gezeichnet, die unter Jehu verwirklicht worden ist." (*Die Propheten* p. 177). There is also valid reason for regarding the miracle stories common to Elijah and Elisha as 'doublets'.

<sup>2</sup>) *Antiq. Bk.*, 8; 13, 2.

<sup>3</sup>) Cf. S. A. COOK, *Cam. Anc. Hist.*, vol 3, p. 369f.

<sup>4</sup>) Cf. 1 Sam. vii 15-17. See also J. PEDERSEN, *Israel*, 3-4, p. 159f.



were thought to be profligates. The Elisha narratives were placed back into the reigns of Ahab and his sons with the intention of representing this age as being primarily one of religious zeal for Yahweh. Thus, the Deuteronomist hoped that in one of the great turning points of international history we should clearly see the hand of God, and that the age itself should be interpreted as an important turning point in the history of Israel's religion.

---

## ZU HIT'AMMĒR

VON

A. ALT

Leipzig

DAVIDS sehr begrüßenswerter Versuch, den Sinn und die Herkunft des uns nur in Deut. xxi 14 und xxiv 7 überlieferten Verbums *hit'ammēr* genauer zu bestimmen <sup>1)</sup>, hat insofern zu keinem abschließenden Ergebnis geführt, als der etymologische Zusammenhang des Wortes mit anderen (wirklichen oder nur scheinbaren) Ableitungen von derselben Wurzel fraglich blieb und infolgedessen auch seine Bedeutung, deren weiteren Umkreis DAVID ohne Zweifel richtig abgegrenzt hat, nicht ganz exakt ermittelt werden konnte. Diese Feststellung will wahrhaftig kein Vorwurf sein, sondern nur zum Ausdruck bringen, dass der Tatbestand im Alten Testament, auf den sich DAVID bei seiner Argumentation angewiesen sah, offenbar nicht ausreicht, um lediglich von ihm aus zu einem in jeder Hinsicht befriedigenden Resultat zu gelangen. Das hier vorliegende sprachliche und zugleich sachliche Problem wird daher meines Erachtens ungelöst bleiben müssen, wenn sich nicht in den Denkmälern verwandter Sprachbereiche entweder Formen desselben Verbums oder andere Wörter von derselben Wurzel nachweisen lassen, die nach ihrer Bedeutung sicher oder mindestens wahrscheinlich mit ihm zusammengehören. Unter diesem Gesichtspunkt möchte ich auf ein Wort der ugaritischen Texte aufmerksam machen, von dem ich schon lange vermute, dass es dem *hit'ammēr* der angeführten Stellen des Deuteronomiums nahesteht.

Das Wort findet sich bis jetzt nur in einem einzigen Dokument, nämlich in der von THUREAU-DANGIN unter dem Titel *Une tablette bilingue de Ras Shamra* veröffentlichten, mit akkadischen Summierungen versehenen ugaritischen Liste von 140 Personen, die Bogen und Schleudern entweder dem König zu liefern oder wohl eher von

---

<sup>1)</sup> *Vetus Testamentum*, I (1951), S. 219ff.

ihm zu empfangen und daraufhin Bogner und Schleuderer zu stellen haben, und steht dort dreimal, immer in einer Zeile für sich, als Überschrift zu Aufzählungen besonderer Personengruppen aus den mit Abstand grössten Orten des behandelten Gebietes <sup>1)</sup>). Es hat regelmässig die Form *ḡmrm* und ist somit als Status absolutus pluralis eines maskulinen Nomens aufzufassen, dass in solcher Verwendung kaum etwas anderes als eine bestimmte, wenn auch nicht an jedem Ort vorhandene Kategorie von Untertanen der Könige von Ugarit bezeichnen kann. Dann erhebt sich aber die Frage, ob diese Kategorie in rechtlicher oder sonstiger Beziehung auf einer tieferen oder auf einer höheren Stufe stand als die übrige Bevölkerung derselben und der anderen Orte, die in der Liste durch keinen besonderen Ausdruck gekennzeichnet ist.

Ich habe seinerzeit, als mir der Text bekannt wurde, zunächst die erstere Meinung für die richtige gehalten <sup>2)</sup>). Sie schien mir durch den Umstand empfohlen zu werden, dass die *ḡmrm* in allen Fällen, wo die Liste sie überhaupt erwähnt, erst nach den sonstigen Bewohnern der betreffenden Orte aufgezählt sind. Zudem wäre das Aufkommen und Bestehen einer solchen Menschenklasse minderen Ranges, die von der Verwaltung des Staates als eine Einheit für sich betrachtet und zu entsprechenden eigenen Leistungen herangezogen wurde, gerade in den grösseren Ansiedlungen des ugaritischen Landes abseits der in der Liste nicht berücksichtigten Hauptstadt wohl eher vorstellbar als in den zumeist anscheinend sehr kleinen Dörfern. In weiterer Verfolgung dieser Gedanken kam ich dann zu der Erwägung eines möglichen wurzelhaften Zusammenhanges zwischen dem ugaritischen Wort *ḡmrm* und dem hebräischen *ōmer* (arabisch *ḡumr*) "Garbe" nebst dem davon abgeleiteten Verbum *immēr* "Garben binden". Sollte es sich bei den *ḡmrm* etwa um grundbesitzlose oder -arme landwirtschaftliche Arbeiter handeln, die ihren Lebensunterhalt ausschliesslich oder doch zu einem wesentlichen Teil durch Dienstleistungen für andere Grundbesitzer, sei es nur in den Zeiten des Pflügens, Säens und Erntens oder auch das ganze Jahr über, gewannen? Arbeiter dieser Art hat es im Orient seit alters gegeben <sup>3)</sup> und gibt es dort auch heute noch in so grosser Zahl, dass sich ihre

<sup>1)</sup> THUREAU-DANGIN, *Revue d'Assyriologie*, XXXVII (1940), S. 97ff.; Kol. I Zl. 11, 33; Kol. III, Zl. 32.

<sup>2)</sup> *Forschungen und Fortschritte*, XVIII (1942), S. 209.

<sup>3)</sup> Vgl. für Babylonien LAUTNER, *Altbabylonische Personenmiete und Erntearbeiterverträge* (1936).

Auffassung und Bezeichnung als besondere Menschenklasse mit ihr eigentümlichen Rechten und Pflichten von selbst versteht <sup>1)</sup>).

Ich konnte mir aber nicht verhehlen, dass diese Deutung des Wortes *ḡmrm*, von der sich kaum eine Brücke zu dem spezifischen Sinn des hebräischen Verbums *hit'ammēr* in Deut. xxi und xxiv schlagen liesse, bei näherer Betrachtung auf erhebliche Schwierigkeiten stösst. Warum sollte, um nur die nächstliegenden Bedenken zu nennen, die gemeinte Klasse landwirtschaftlicher Arbeiter ausgerechnet nach dem Binden der Garben bezeichnet worden sein, das in ihrer Berufstätigkeit doch bestenfalls nur eine sehr und geordnete Rolle spielte <sup>2)</sup>? Was sollte ferner die Kanzlei der Könige von Ugarit veranlasst haben, in ihren listenmässigen Aufzeichnungen über die Heranziehung der Landbevölkerung zum Kriegsdienst immer nur die Angehörigen dieser Klasse in besonderen Abschnitten und unter eigenen Überschriften zu buchen, während die Glieder der übrigen Gruppen ohne Unterschied einfach nach ihrer örtlichen Zusammengehörigkeit verzeichnet wurden <sup>3)</sup>? Auch dass die *ḡmrm* in den Aufzählungen der vorhandenen Berufe in anderen ugaritischen Verwaltungstexten niemals genannt sind <sup>4)</sup>, ist bemerkenswert, hat aber vielleicht weniger zu besagen, da diese Texte wahrscheinlich nur die im unmittelbaren Dienst der Könige stehenden Berufe registrieren, zu denen die *ḡmrm*, wenn sie landwirtschaftliche Arbeiter waren, entweder überhaupt nicht oder höchstens teilweise gerechnet werden konnten.

Nach alledem wird nicht nur die von mir seinerzeit vorgeschlagene Deutung des Wortes *ḡmrm* auf eine Unterschicht der ugaritischen Landbevölkerung, sondern auch die ihr zugrundeliegende allgemeinere Annahme, dass mit dem Wort eine berufs- oder standesmässig abgegrenzte Kategorie von Menschen gemeint sei, wohl endgültig aufgegeben werden müssen <sup>5)</sup>. Dafür spricht auch eine Beobachtung,

<sup>1)</sup> Vgl. für das heutige arabische Palästina SONNEN, *Biblica*, VIII (1927), S. 70ff., 192ff., 326ff.; DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, II (1932), S. 147ff.; III (1933), S. 13ff., u.ö.

<sup>2)</sup> Das Binden der Garben ist in der Regel die Aufgabe einer Frau, die dann arabisch *ḡammāra* genannt wird (vgl. SONNEN, *a.a.O.*, S. 327). Für die männlichen Feldarbeiter sind Bezeichnungen wie Pflüger und Schnitter wohl immer normal gewesen.

<sup>3)</sup> Leider ist unter den übrigen Dokumenten aus der ugaritischen Staatsverwaltung, soweit sie bis jetzt bekannt geworden sind, kein einziges, das eine ähnliche Erscheinung aufwies.

<sup>4)</sup> Vgl. VIROLLEAUD, *Syria*, XXI (1940), S. 135ff.

<sup>5)</sup> So auch DE LANGHE, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec*



die man an der Benennung der einzelnen Personen in der Liste machen kann, nämlich die, dass nicht viel mehr als die Hälfte dieser Personen unter ihren eigenen Namen, der Rest hingegen unter den Namen ihrer Väter oder fernerer Vorfahren aufgeführt ist und dass sich diese beiden Benennungsweisen, wenn auch nicht in genau dem gleichen Verhältnis zu einander, sowohl bei den *gmr̄m* wie in den nicht besonders bezeichneten Reihen von Personen aus verschiedenen Orten finden. Ich habe anderwärts zu zeigen versucht, dass die Benennung von Menschen nur mit den Namen ihrer Väter oder fernerer Vorfahren in Ugarit und anderwärts im alten Orient speziell für die im unmittelbaren Dienst der Könige stehenden Berufe üblich war und sich aus der erblichen Bindung der betreffenden Familien an diese Berufe erklärt <sup>1)</sup>. Wenn das aber richtig ist, so ergibt sich aus der verschiedenen Benennung der Personen in unserer Liste, dass für die besondere Leistung der Untertanen an den Staat, um die es hier geht, der Unterschied der Berufe und Stände keine wesentliche Rolle spielte und dass zu ihrer Erfüllung die Dienstleute der Könige ebenso herangezogen wurden wie die Masse der übrigen Bevölkerung, die man sich in der Hauptsache bäuerlich zu denken haben wird <sup>2)</sup>. Von den *gmr̄m* gilt dies, wie ihre Benennung zeigt, nicht weniger als von den anderen aufgezählten Personen; auch sie können dann also kein Beruf oder Stand für sich gewesen sein.

Unter diesen Umständen bleibt wohl nichts anderes übrig, als den Grund der Sonderbezeichnung und Sonderbehandlung der *gmr̄m* in unserer Liste in dem speziellen Zweck zu suchen, dem diese Aufzeichnung dienen sollte. Nun mag es nach ihrem Wortlaut zwar so scheinen, als sei es in ihr lediglich auf eine Statistik der in bestimmten Orten des Herrschaftsgebietes von Ugarit vorhandenen Bogen und Schleudern abgesehen; da sie diese Waffen aber durchweg, sei es einzeln oder paarweise oder in noch grösserer Zahl, zusammen mit den Personen nennt, die sie entweder von früher her in Händen haben oder eben jetzt zugewiesen bekommen <sup>3)</sup>, so

---

*le milieu biblique de l'Ancien Testament*, II (1945), S. 401, der seinerseits keine andere sprachliche und sachliche Erklärung vorschlägt.

<sup>1)</sup> *Archiv Orientalni*, XVIII (1950), S. 9ff.

<sup>2)</sup> Diese Feststellung bestätigt bis zu einem gewissen Grad eine ugaritische Liste von Bogern (ohne Nennung von Namen und in sehr geringer Zahl) aus 59 Orten und aus 16 Sonderberufen, also abweichend von unserer Liste mit Trennung dieser Kategorien (VIROLLEAUD, *Syria*, XXI (1940), S. 135f. Nr. XI).

<sup>3)</sup> Die Unsicherheit hinsichtlich der Herkunft dieser Waffen, ob von ihren

stellt sie zugleich eine Bestandsaufnahme der wehrpflichtigen Familien und der wehrfähigen Männer in jenen Orten dar, die der König im Bedarfsfall zur Heeresfolge aufbieten kann <sup>1)</sup>). Dass solche Kon-skriptionslisten in den orientalischen Staaten des frühen Altertums ständig geführt wurden, ist uns für Ägypten, für Babylonien und neuerdings für Mari gut bezeugt <sup>2)</sup>); das Besondere ihrer Gestaltung in Ugarit scheint darin bestanden zu haben, dass sie nicht die einzelnen wehrpflichtigen Männer namentlich verzeichneten, sondern nur die betreffenden Familien mit Nennung ihres Oberhauptes oder ihres erstbestallten Vorfahren, wenn es sich um Dienstleute des Königs handelte. Die Wehrpflicht haftete in Ugarit demnach an der Familie, und deren jeweiliger Vorsteher war dem Staat für die Erhaltung der nach der Zahl der wehrfähigen Männer zugeteilten Waffen und im Falle eines Heeresaufgebots für die Stellung der Träger dieser Waffen verantwortlich <sup>3)</sup>). Wenn aber die Kanzlei der Könige einmal mit der Buchführung hierüber begonnen hatte, so ergab sich die Notwendigkeit häufiger Revisionen der Listen auf Grund neuer Erhebungen schon durch den Generationenwechsel im Kreise der wehrpflichtigen Familien von selbst; es kam hinzu, dass auch der Gesamtbestand dieser Familien durch Eingriffe der Könige, sei es durch Befreiungen von der Wehrpflicht oder umgekehrt durch Einbeziehung vorher nicht betroffener Familien, oft genug Veränderungen erfuhr, denen die Kanzlei nur durch die Aufstellung neuer Listen gerecht zu werden vermochte <sup>4)</sup>).

Inhabern selbst beschafft oder aus dem königlichen Arsenal, ist für den hiesigen Zusammenhang unerheblich; der Umstand, dass sie genau registriert werden, spricht aber mehr für die zweite Annahme.

<sup>1)</sup> Die vorliegende Liste wird natürlich nur eine von mehreren gewesen sein, die zusammengenommen den ganzen Bestand der Wehrmacht des Herrschaftsgebietes von Ugarit ergaben.

<sup>2)</sup> Vgl. für Ägypten HELCK, *Der Einfluss der Militärführer in der 18. ägyptischen Dynastie* (1939), S. 14ff.; für Babylonien UNGNAD, *Babylonische Briefe aus der Zeit der Hammurapi-Dynastie* (1914), S. 30ff., Nr. 35-41; für Mari KUPPER, *Studia Mariana* (1950), S. 99ff. Über die Führung von Heerbannlisten im späteren Reich Juda vgl. JUNGE, *Der Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Juda unter Josia* (1937), S. 45ff.; für die Zeit Davids 2 Sam. xxiv.

<sup>3)</sup> Die Parallelität dieser ugaritischen Wehrpflichtordnung zu der inneren Struktur des israelitischen Heerbannes bedarf hier nicht der Erörterung. Ich verweise nur auf 1 Sam. xvii 25, wonach der König von Israel eine ganze Familie von der Wehrpflicht befreien kann, wenn sich ein einzelnes Glied dieser Familie durch eine besondere Leistung vor dem Feind ausgezeichnet hat.

<sup>4)</sup> Nach den Zeugnissen aus Babylonien (UNGNAD, *a.a.O.*) führte besonders die Übernahme von Wehrpflichtigen in den unmittelbaren Königsdienst immer wieder zu Verringerungen des Heeresbestandes. Mit dieser Möglichkeit von Schwankungen ist natürlich auch in den anderen Staaten zu rechnen.

Die gesonderte Behandlung einer bestimmten Gruppe von Wehrpflichtigen, nämlich der *gmm*, in unserer Liste muss demnach wohl dadurch veranlasst sein, dass es mit der Wehrpflicht dieser Gruppe eine eigene Bewandnis hatte. Nun handelt es sich bei den *gmm* offenbar nicht um eine andere Art des Waffendienstes; sie kämpften genau so wie alle übrigen mit Bogen und Schleudern <sup>1)</sup>. Auch dafür, dass aus ihnen etwa besondere Truppenteile gebildet worden wären, scheint nichts zu sprechen, und den Gedanken an eine Unterscheidung nach Dienstgraden oder nach Altersstufen schliesst das zahlenmässige Verhältnis der *gmm* zu den anderen Wehrpflichtigen und die Tatsache, dass die Liste die Angehörigen der einzelnen Familien in je einen Posten zusammenfasst, von vorn herein aus. Wenn also nicht angenommen werden soll, dass die Wehrpflicht der einen Gruppe zeitlich oder irgendwie sonst anders begrenzt war als die der anderen, wofür kein Anzeichen zu erkennen ist <sup>2)</sup>, so wird man zu der Schlussfolgerung kommen müssen, dass die Unterscheidung der Gruppen überhaupt nicht mit dem sachlichen Inhalt der Verpflichtungen zusammenhängt, die ihnen mit der Einschreibung zum Heeresdienst gleichmässig auferlegt wurden. Aber auch dann konnte die Kanzlei der Könige noch Gründe haben, in ihrer Buchführung über den wechselnden Bestand an Wehrpflichtigen gewisse Unterschiede zu machen. Bei der Aufstellung neuer Listen auf Grund eingetretener Veränderungen wird sie so verfahren sein, dass sie zunächst aus den bis dahin gültig gewesenen Listen den gebliebenen Rest der von früher her wehrpflichtigen Familien, eventuell mit Korrekturen an der Zahl der zu stellenden Bogner und Schleuderer, in die neue Aufstellung übernahm; die Streichung der inzwischen ausgeschiedenen Familien und die Eintragung der Namen neuer Vorsteher der wehrpflichtig bleibenden Familien ging damit Hand in Hand. Erst wenn diese Revisionsarbeit durchgeführt war, kamen die neu aufzunehmenden Familien, die erst in der letztvorhergegangenen Zeit der Wehrpflicht unterworfen worden waren, an die Reihe; sie wurden der Gesamtanlage der Listen entsprechend je am Ende der den

<sup>1)</sup> Mit der Registrierung des für Ugarit gut bezeugten Streitwagenkorps der Mariannu (*mrjnm*) hat die Liste offensichtlich nichts zu tun.

<sup>2)</sup> Bei Aufgeboten kleinerer Kontingente von Wehrpflichtigen für nichtkriegerische Zwecke, zum Beispiel für den dauernden Wachtdienst bei Hofe, wurde ganz anders verfahren, wie die schon erwähnte Liste *Syria*, XXI (1940), S. 135f., Nr. XI, zeigt. Die dafür erforderlichen Bogner wurden genossenschaftlich von den Orten und Berufen gestellt, je ein oder zwei Mann von einem oder zwei Orten oder Berufen.

betreffenden Orten gewidmeten Abschnitte, natürlich wieder mit Nennung der Familienvorsteher und der Zahl der Waffen, den alten Beständen angefügt. Dann musste aber überall da, wo für einen einzelnen Ort ein alter und ein neuer Bestand in dieser Reihenfolge zu verzeichnen war, die Grenze zwischen den beiden Abschnitten der Aufzählung deutlich markiert werden, und dafür war die Einschaltung einer Überschrift vor dem zweiten Abschnitt ohne Zweifel das einfachste und wirksamste Mittel <sup>1)</sup>).

Diesem Zweck müsste also in unserer Liste das Wort *ḡmr̄m* gedient haben; es wäre demnach eine Bezeichnung der neu der Wehrpflicht Unterworfenen und wäre dann mindestens dem Sinne nach, vielleicht aber auch in seiner Form als passives Partizip aufzufassen. Ein bedeutungsmässiger Zusammenhang zwischen ihm und dem von derselben Wurzel abgeleiteten Wort für "Garbe" liesse sich dann allenfalls durch die Annahme herstellen, dass der ursprüngliche Sinn der Wurzel die Eingliederung von Personen oder Sachen in einen Verband durch höhere Gewalt war; die Anwendung auf den Rechtsvorgang der Unterwerfung von Menschen unter den Bann der Wehrpflicht im Dienste eines Staates wäre als das Ergebnis einer sekundären Entwicklung und Zuspitzung des Sinnes zu betrachten. Eine ähnliche Zuspitzung, nur in etwas anderer Richtung, läge dann in dem hebräischen Verbum *hit<sup>4</sup>ammēr* vor, von dem wir ausgegangen sind und das vermutlich eine Ableitung von einem aktiven Partizip oder einem anderen Nomen agentis derselben Wurzel darstellt; denn mit ihm ist in den beiden Belegen Deut. xxi 14 und xxiv 7, wie DAVID mit Recht betont hat, das Verhalten und Handeln eines Menschen bezeichnet, der die uneingeschränkte Verfügungsgewalt in Bezug auf einen in seine Hände geratenen anderen Menschen für sich in Anspruch nimmt, und der sachliche Unterschied von der Verwendung des Wortes *ḡmr* im Ugaritischen besteht nur darin, dass es sich in dem einen Fall um einen angemassten Rechtsanspruch im Verhältnis zwischen Individuen, in dem anderen hingegen um eine Auswirkung der anerkannten Gewalt des Staates über seine Untertanen handelt. Es versteht sich aber von selbst, dass diesen Kombinationen, so nahe sie mir zu liegen scheinen, die volle Sicherheit fehlt; um so dringender bleibt die Gewinnung weiteren Vergleichsmaterials zu wünschen.

<sup>1)</sup> Nur ein neuer Bestand dieser Art ist anscheinend in einer von VIROLLEAUD veröffentlichten Liste von 11 *mḡrglm* aufgezeichnet, denen erst noch 8 Bogen und 10 Köcher zugeteilt werden müssen (*Revue d'Assyriologie*, XXXVII [1940], S. 22 Nr. VI).



## SHORT NOTES

### THE COMPOSITION OF THE SONG OF DEBORAH

GERLEMAN's study of stylistic problems in the Song of Deborah <sup>1)</sup> has brought to notice a number of important points, not least in the contrast between the styles of the prose narrative in Judges iv and the poetry of Judges v <sup>2)</sup>. Whereas the prose account describes the events in a logical sequence, explaining the relationship between the different parts of the story, the poetry selects particular scenes, and sets them out side by side.

In a recent article in the periodical *The Listener* <sup>3)</sup> C. E. CARRINGTON discusses the authenticity and value of such traditional tales as the popular English story of king Alfred the Great, who, when a fugitive, sheltered in a peasant's cottage and is reputed to have been too preoccupied to notice that the cakes by the fire were burning. CARRINGTON points out the lack of clear distinction in mediaeval and other popular tales between fact and fiction, and observes that in many cases it can be seen that the traditions about great historical figures and events emerge some 70 to 150 years after, at a time when any direct eye-witness check upon the events ceases to be available. He notes the presence in the earliest record of the tradition about king Alfred of an ancient poetic fragment <sup>4)</sup>.

The relevance of these points to the study of the Song of Deborah would seem to be twofold. Firstly, it is a common feature of popular poetry to select the significant points in an event rather than to explain the whole course of the action <sup>5)</sup>. Some of these points may

---

<sup>1)</sup> *Vetus Testamentum*, I, 3 (July 1951), pp. 168-180.

<sup>2)</sup> Cf. esp. p. 180.

<sup>3)</sup> Aug. 30th 1951, pp. 339, 342. C. E. CARRINGTON, *Alfred and the Cakes*.

<sup>4)</sup> CARRINGTON translates the Latin verse:

"You lout! you sit and watch 'em burn! Why don't you turn 'em round!  
You wouldn't be slow to gobble 'em up, if you saw them nicely browned."

It is, of course, possible that this verse was not originally connected with Alfred, though it presumably had some basis in fact and is not a pure invention. It may have been transferred to Alfred from some lesser character.

<sup>5)</sup> This is true, for example, of the Old High German classic, the *Hildebrandslied*.

have been earlier enshrined in short poetic sayings, and possibly among them are details originally transferred from other bodies of tradition. Secondly, a period of about a century appears to lie between the events and the fully formed poetic version of the story.

GERLEMAN does not discuss the dating of the Song of Deborah in relation to the events it describes, merely noting that it is an "unconfirmed presumption" that the poem was composed immediately or shortly after the events.<sup>1)</sup> Is this in fact a justifiable presumption? Reading the poem, with its loosely connected series of sketches, one may be struck with elements which are possibly of more primitive origin. Is it not possible that, for example, vv. 23-24 with their curse on Meroz and their blessing on Jael, form a "quotation" from earlier traditions of the battle, utilised by the poet, because enshrining the essential motifs of his story?<sup>2)</sup> The curse is amplified in the sketches of the tribes which responded and those which failed to respond; the blessing introduces the traditional story of Jael and Sisera, skilfully made more vivid by the juxtaposition of the scene with Sisera's mother. The resulting poem gives no detailed account of the battle, but impressions of the circumstances and of the events which—in the development of the tradition—had come to appear significant.

We might picture the whole development in this way. The battle itself, whatever its exact nature, marked a stage in the position of Israel in Canaan; it was a turning point in the fortunes of the invaders, and hence memorable. Eye-witness accounts follow, in which details tend to be magnified and the full strategy of the battle is less important. Poetic glorification of the victors, in the form of verses giving praise to Yahweh, invoking his curse and blessing, emphasise what the eye-witnesses relate. With the passage of years, the actual events can no longer be reconstructed, but a picture can be drawn, with the essential motifs of the story presented in the vivid series of pictures which the Song contains. At this point, after the life-time of those who took part, there is no exact check on the truth or other-

<sup>1)</sup> Footnotes to pp. 172, 176. GERLEMAN uses the words "impressive style" on p. 172n. It is not quite clear whether he means "striking, noteworthy"; or whether he intends the word to mean much the same as "impressionistic."

<sup>2)</sup> The mention of Meroz is to a modern reader somewhat intrusive, among tribal names; but it may be that our lack of information about the place means that we miss the point of an allusion readily understood by the poet's contemporaries. The Meroz-saying (and the Jael-saying?) might of course have come originally from another tradition.

wise of the picture given. Nor does it greatly matter, since the essentially vital nature of the struggle and the traditional mode of the victory, express the attitude of the time and give a better picture of the life of the community than any merely factual account could supply <sup>1</sup>).

At a later stage, a more "scientific" historian attempted to reconstruct the scene. Leaving on one side elements in the poetic tradition which were irrelevant to his purpose (the mention of Meroz and of Sisera's mother), he drew up a detailed account, in which the events are ordered and inter-related. In iv 9 he anticipates the part to be played by Jael. In iv 17 he explains why Sisera took refuge with the Kenites. The fighting of the stars in their courses and the rushing of the waters of Kishon are replaced by the bald statement "the Lord discomfited Sisera... with the edge of the sword." (iv 15).

It may be well to reconsider the value of the Song of Deborah, and to view it rather in the light of its preserving of traditions of the battle than as anything like an eye-witness account of the events. Such a view of the Song may make it harder to reconstruct exact history from it—the writer of Judges iv could not do so much nearer the events than we are, for he confused the Sisera of the tradition with the captain of Jabin of Hazor's army. It will, however, enable us to grasp something of the mood of an Israel perhaps only a century or so removed from these events and to assess what to men of that day were the important factors in the history of their own community.

Leeds

PETER R. ACKROYD

#### UGARITIC *DB'AT* AND HEBREW COGNATES

In IV AB ii: 21-25 (GORDON 76) we read:

*qrn db'atk bilt 'nt*  
*qrn db'atk b'l ymšh*

<sup>1</sup>) Cf. p. 180. "With its impressionism, its want of logical reflection, the language of the Deborah Song has its roots deeply in the old Israel with its characteristic national-religious view of life and its emotional piety."

Cf. CARRINGTON (p. 342): "...there is a kind of history that lives almost for ever. It is remembered because people want to remember it, because, that is, it has a meaning for them.... Perhaps King Arthur and Robin Hood and Wolfe reciting Gray's "Elegy" and "Dr. Livingstone, I presume" have more to tell us than Professor So-and-so's Prolegomena to the Institutional History of the Pre-modern Age. These stories will tell us more if we open the mind's eye, and use the imagination, upon these genuine links with the past."

b'l ymšh hm b'p  
 nṯ'n b'arš 'iby  
 wb'pr qm 'ahk

The horns of thy ——— O Virgin 'Anat,  
 The horns of thy ——— let Baal anoint;  
 Let Baal anoint them in flight.  
 Let us drive my enemies into Arš (i.e., the Underworld),  
 And into the dust those who attack thy brother.

The term *db'atk* here was early connected with Hebrew *dob'ekā* (Deuteronomy xxxiii 25) by GINSBERG and GORDON<sup>1</sup>). Unfortunately the term is a *hapax legomenon* in the Old Testament. The traditional rendering "strength" (LXX ἰσχύς) has been given up generally by lexicographers, and various conjectures fill the commentaries as to how the passage may be emended. In light of the Ugaritic passage, however, the meaning "strength" seems suitable, and fits quite well into the (somewhat obscure) context<sup>2</sup>).

At this point it may be that a second Old Testament *hapax legomenon*, hitherto overlooked in this connection, must be brought into the discussion. Job xli 13-14 reads (in the description of the mythical monster of chaos):

His breath kindles burning coals;  
 Flame goes forth from his mouth;  
 In his neck lodges Might (ʿšr);  
 And before him dances<sup>3</sup>) ——— (*d'bh*).

It seems very probable that *db'h*, the precise phonetic equivalent of Ugar, *db'at*, should be read for MT *d'bh*. Such a simple metathesis is the easiest kind of scribal error. Certainly in view of the requirements of parallelism, it is impossible to connect the word with a root *d'b*, "to languish", or "to faint" as has been attempted for lack of an alternative. Rather the context requires a rendering "Strength" or "Violence"<sup>4</sup>).

<sup>1</sup>) See most recently GORDON, *Ugaritic Handbook I* (Rome, 1947), p. 40, n. 5. Cf. CROSS and FREEDMAN, *The Blessing of Moses*, JBL 67:3 (1948), p. 209, n. 80.

<sup>2</sup>) The parallel colon reads: *baršél ūnhōšēṯ min'ālēkā*, a metaphor expressing the might of Asher.

<sup>3</sup>) LXX reads τρέχει (*tārús* for *tādús*). Perhaps the more difficult reading of the MT is preferable.

<sup>4</sup>) The versions seem to support the reading of MT. LXX ἀπώλεια can scarcely be said to indicate a variant reading אבדון or אבדה (contra BEER). Rather, as W. F. ALBRIGHT has pointed out to the writer, LXX is "obviously a free rendering, no doubt influenced by the context and perhaps by the similarity



It would seem, therefore, that the passage in Job affords the necessary corroboration of the meaning of the term in all three passages. In light of the parallelism with 'ֶזֶז, the context of Deut. xxxiii 25, and the use of *qrn* regularly to symbolize strength, we may with some confidence assign the meaning "strength" to Northwest Semitic *db'(t)*<sup>1</sup>.

Chicago, McCormick Theological Seminary      FRANK M. CROSS, JR.

### WHO WAS ŠŌ THE KING OF EGYPT?

The story of the last days of the kingdom of Ephraim relates that in the reign of Hoshea the son of Elah "came up Shalmaneser king of Assyria...and the king of Assyria found conspiracy in Hoshea: for he had sent messengers to So king of Egypt, and brought no present to the king of Assyria"<sup>2</sup>). In several mns. of the LXX the name of the Egyptian king is spelt Σωα or Σοβα, and consequently several scholars have opined that the Massoretic spelling should be vocalized *šowe'* or *šewe'*<sup>3</sup>).

The successor of Shalmaneser V (726-722 B.C.E.)<sup>4</sup>, Sargon II (721-705 B.C.E.), mentions in two of his inscriptions *Sib'u* or *Sib'e*, as succouring Hānūn, the king of Gaza, who has rebelled against the Assyrians. One of the inscriptions<sup>5</sup>) states that in the second year of Sargon's reign, when he undertook a campaign against Iaubidi, the rebel king of Hammat, and... (there is break in the inscription at this place), Damascus and Samaria.... "Sib'u ordered his *turtan* to go to his (Hanun's) aid, and he came forth against me offering

in sound between 'abadōn' and 'da'abōn' ... giving the words the pronunciation which they then had". A parallel suggestion would be that the translator had availed himself of a midrashic technique of deriving the meaning of an obscure word by rearranging its letters. On the use of this latter technique of interpretation in the Dead Sea Scrolls, see W. H. BROWNLEE, *Biblical Interpretation Among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls*, BA XIV : 3 (Sept., 1951), pp. 62-74.

<sup>1</sup>) ALBRIGHT also has connected the place-name *Mēdba'* (*mbdb'*, Mesh' 1. 8) with this root, and suggested a meaning "waters of the stronghold" or the like.

<sup>2</sup>) 2 *Kings* xvii 3-4. The quotations are from the RV.

<sup>3</sup>) So already E. SCHRADER, *KAT*<sup>3</sup>, pp. 67, 146, 268; and see, e.g., R. KITTEL, *GVJ*, II<sup>4</sup>, 1922, p. 465; TH. H. ROBINSON, *A History of Israel*, I, 1951, p. 378 (and note 2).

<sup>4</sup>) The dates given here follow A. POEBEL, *The Assyrian King List from Khorsabad*, *JNES* I, pp. 247-306; 460-492; II, pp. 56-90.

<sup>5</sup>) D. D. LUCKENBILL, *ARAB*, II, p. 3-§ 5.

battle and fight. At the command of Assur, my Lord, I defeated him, and Sib'u ran off alone, like a shepherd, whose sheep have been carried off, and he died (disappeared?)". The second inscription <sup>1)</sup> says: "Hanun, king of Gaza, with Sib'e, *turtan* of Egypt, who had come out against me at Rapihu to offer battle and fight, I defeated. Sib'e became frightened at the clangor of my weapons, and fled, to be seen no more. Hanun, king of Gaza, I seized with my own hand. The tribute of Pir'u (Pharaoh), the king of Egypt, Samsi, queen of Arabia, . . . . ., I received."

The first cited inscription gives the date of these events, the second year of Sargon II's reign, i.e. 720 B.C.E., a short time after the fall of Samaria. Though the beginning of the quoted extract says that *Sib'u* ordered his C.-in-C. (*turtan*) to meet the Assyrian host, the end of the paragraph states that it was *Sib'u* himself who fled and disappeared <sup>2)</sup>. The second inscription, that summarizes the deeds of Sargon II from his accession to the throne up to the 15th year of his reign, does not explicitly record the date of this event, but the context and the relative position of this narrative leave no doubt of the fact, that we have a doublet version of the events described in the first mentioned inscription. This edition of the narrative definitely gives Sib'u the title of *turtan* of the king of Egypt, while when it comes to the king himself, he is not mentioned by name, but by his title, *pir'u* = Pharaoh, the king of Egypt <sup>3)</sup>.

The overwhelming majority of scholars, who have had occasion to deal with this particular story, have agreed that the Šō' mentioned in the book of Kings is to be identified with the Sib'u of Sargon II's annals. Since all of them had considered this Šō' = Sib'u (both in the Bible and in the annals) to be a n. pr. per., many have sought to identify him with one of the known Pharaohs of the period, though none has achieved convincing success. My late teacher, Sir FLINDERS PETRIE, has attempted to identify Šō' with Shabaka of the Ethiopian dynasty (714-700 B.C.E.); since, however, both the Hebrew Bible and the Assyrian annals speak of a time preceding the latter's reign by several years, PETRIE surmised that at the time in question Shabaka, being the heir apparent, acted as Piankhi's vezir and C.-in-C. in Lower Egypt, and actually resided there <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> *Ibid.*, pp. 26-7-§ 55.

<sup>2)</sup> For this apparent contradiction see below, p. 168.

<sup>3)</sup> Cf., e.g., 1 *Kings* iii 1, and elsewhere.

<sup>4)</sup> W. M. F. PETRIE, *Egypt and Israel*, pp. 75-77. H. WINKLER, of course, has his own theory of a totally different Mušri in Arabia, which has nothing to do with Egypt; see his *Mušri, Meluhha, Main, MVAG*, I (1898), p. 1 foll.

Apart from philological difficulties in the proposed identification of Šō' and Shabaka, and the fact that Shabaka is mentioned by this name in other Assyrian inscriptions, chronological considerations, too, make this suggestion impossible. For Piankhi's first campaign into Lower Egypt (north of Heracleopolis) was undertaken in 721 B.C.E. Prior to this date not only did not the Ethiopians rule the Delta, but had even never campaigned there. Actually, the rule of the XXVth dynasty had never been firmly established over the whole of Egypt till the days of Shabaka, from 711 B.C.E. onwards <sup>1)</sup>, that is at least nine years after the events mentioned in the Bible and the Assyrian annals.

Some scholars have already emphasized the fact that Šō' = Sib'u is not a king of Egypt, but the C.-in-C. (*turten*); but even they still adhered to the opinion that this is a n. pr. per. E. MEYER, e.g., has resolved the apparent contradiction between the Bible (Šō' the king of Egypt) and the Assyrian annals (Sib'u the *turtan*) quite easily. He thinks that the author of Kings called Šō' a king *by mistake* <sup>2)</sup>, but he does not even attempt to propose any identification or fix any definite date for the event in question. KITTEL contents himself with citing various hypotheses without expressing a definite preference <sup>3)</sup>.

Thus the problem has since remained unresolved, though many had tackled it. However, if we once accept the possibility, that Šō' = Sib'u need not be a n. pr. per., that it may be a title, for the words "*mēlek Mišrāyim*" in the Bible need not be taken attributively, but may be understood as the governing part of a construct phrase, "Šō' (of the) king of Egypt", it seems that a solution is at hand.



Hieroglyphic inscriptions in the northernmost oasis of the western desert in Egypt, copied several years ago by a German expedition, reveal for the first time, so it seems, the ancient Egyptian name of this oasis. The inscriptions apparently are to be dated to the XXIXth dynasty (391-380 B.C.E.) <sup>4)</sup>. In inscriptions engraved in the inner-

<sup>1)</sup> See, e.g., J. H. BREASTED, *A History of Egypt*<sup>2</sup>, 1946, pp. 550 foll.; cf. also R. KITTEL, *GVJ*, II<sup>4</sup>, pp. 465 foll., who mentions also other attempts of identification, such as Šō' = Šabataka (LEHMANN-HAUPT).

<sup>2)</sup> E. MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, p. 461.

<sup>3)</sup> R. KITTEL, *op. cit.*, II, p. 466 (note 7). He suggests that Šō' may be Piankhi, but cautiously adds that in Assyrian annals Sib'u figures as the *turtan* and not the king.

<sup>4)</sup> G. STEINDORFF, H. RICKE and H. ANTIN, *Der Orakeltempel in der Amonsoase*, *AeZ*, LXIX (1933), pp. 1 foll.

most sanctuary of Amon, this god is styled several times: 3MN NTR 3 NB PT HRY YB R T3, i.e. Amon, the great god, the lord of the sky in the midst of T3 ( ). STEINDORFF was undoubtedly right in surmising that T3 is the Ancient Egyptian name of the oasis, not known until then, and moreover the origin of the later name *Siwa*<sup>1</sup>). The hieroglyphic sign (GARDINER, G 47) used in the spelling of this name has been in use ever since the XVIIIth dynasty as the equivalent of the sound *ś* both in spelling of Egyptian words, as well as the transliteration of foreign words and names into hieroglyphics. Thus it figures in the spelling of *Sile*, the border fortress in the vicinity of el-Qantara, T3RW. Then again, this sign occurs in the spelling of the word T3RYN, meaning mail-coat and borrowed from the Hebrew-Canaanite סָרִיָּן, and in several similar words. This is specially the case in such words as contain the syllable *si*, like the above mentioned *Sile* and *śiryōn*<sup>2</sup>).

On the basis of this spelling we may proceed to the identification of the Egyptian title hiding under the Hebrew and Assyrian transliterations discussed above. As from the Ist dynasty we find in Egyptian documents<sup>3</sup>) mention of a high official styled T3(TY). Ever since the O.K. he is known to be the vezir, i.e. the highest official in the realm. Sometimes, the title is spelt merely T3, without the addition of the adjectival *nisbe* TY.

Ever since the XVIIIth dynasty Egypt had two vezirs, one of whom was permanently stationed in the north, in Lower Egypt, and was entrusted among other things with the administration of the Egyptian provinces in Hither Asia<sup>4</sup>). Now, taking into consideration the fact that according to the transliterations discussed above the sign T3 (GARDINER, G 47) is in all probability used for syllables

<sup>1</sup>) *Ibid.*, p. 24 and note 3; cf. also SETHE, *AeZ*, LVI (1920), pp. 48 foll., who proved that the name ŠTT Y3RW applies not to the Siwa oasis alone, but to the whole string of oases in the western desert, as against GAUTHIER, *Dictionnaire géographique*, s.v.

<sup>2</sup>) On the other hand, a different sign (GARDINER, V 13) is used in words like *sofer* = TWPRW, though the sibillant *ś* is the same. This fact has already been noted by ALBRIGHT, *The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography*, pp. 31, 64, 65. It may be noted, *passim*, that the word T3T3 (some bird), cited in ALBRIGHT's list (*ibid.*, p. 65, No. 16), need not be equated with the Aramaic *ṣṣā* (ALBRIGHT), but is probably borrowed from the Hebrew-Canaanite *śif* (= swallow?), Jer. viii 7.

<sup>3</sup>) The Narmer slate-palette; see, e.g., H. SCHAEFER, *Von aegyptischer Kunst*<sup>2</sup>, Taf. IV, 2.

<sup>4</sup>) BREASTED, *HE*<sup>2</sup>, 1946, pp. 82-3; 236.



approximating the sounds *śi* or *śin* (cf. the name of the oasis Siwa), we may safely conclude that the title \**Śin'e*—\**Sine*—*Śō* is none other than the title of the Egyptian vezir *ṯṣ*. (TY).

The equation of this surmised Egyptian title *Siwa*—*Sine* (= *ṯṣ* (TY)) with the Assyrian transliteration *sib'u*—*sib'e* is somewhat more difficult, for several reasons. First of all, the transliteration with *b* instead of *w* is surprising. As far as the author knows there is no other example of such procedure in the spelling or transliterations of the period in question. A second difficulty presents itself in the transliteration of the sound *ś*. The Assyrian spelling of the period used as a rule the sign *š* in transcribing the sound *ś*, as, e.g., in the case of *Šabarin*, which is written *Šabarin*, though actually pronounced *Šabarin*. This rule, however, shows several exceptions. Thus all theophorons names containing the name of the god Sin, are written with the sign *ś*, as, e.g., *Śin-aḥe-eriba* (Senacherib) and the like; so also the name of the month *Śimanu*; and others.

In spite of these difficulties, the author thinks that is possible and permissible to suggest the above explanation of the word *Śō*—*Sib'u*—*Sib'e*. Then we need no longer search the lists of the Pharaohs of the XXIIIrd dynasty (since under no circumstances can the XXVth dynasty be considered in this connection <sup>1)</sup>) or of the local rulers in the Delta for some name even remotely suggesting the name *Śō*. Such a ruler never existed.

*Śō mēlēk mišrāyīm* means but the vezir of the king of Egypt, resident in Lower Egypt. As the highest official or the state in that part of the country he was ultimately responsible for the armed forces, though the direct command of the army may have been in the hands of a military commander stationed in the Delta, some sort of a *mr mš'*, who had to take his orders from the vezir. This may also be the source of the confusion in the Assyrian inscription cited first in this article. The vezir of Lower Egypt may have ordered the *turtan* (= *mr mš'*) to bring forth his army against the Assyrians. Considering the importance of the campaign the vezir himself took charge of the campaign; thus Sargon II's annals speak both of the *turtan* and *sib'u*.

Jerusalem

S. YEIVIN

<sup>1)</sup> Cf. above, pp. 165-166.

## HASHMAL

DRIVER's note on *Ezekiel's Inaugural Vision* in *Vetus Testamentum*, I, pp. 60-62, manifests the familiarity with Semitic philology and the keen insight for which he is widely known. His interpretation of *hashmal* as brass may be in part correct, though it is probable that such meaning would be rare at the best, besides limiting too narrowly the force of the word. He seems also to regard *hashmal* as the etymological equivalent of Accadian *elmešû*, presumably by the well-known process of inversion, for he gives the latter as one of "the cognate words in the neighboring languages".

Old Testament scholarship seems to have overlooked hitherto the solution of this problem given by G. G. CAMERON in his *Persepolis Treasury Tablets* (University of Chicago Press, 1948), pp. 129-30. The present note aims mainly at drawing attention to his discussion and the literature there cited. Briefly, there occurs in tablet 27, line 7, an Elamite word *is-ma-lu*, which he finds equivalent to Old Persian *išmaru* and Accadian *ešmaru*. He summarizes, "All references combine to the conclusion that the word means 'inlay' or 'overlay'", and then deduces that one use of such inlay was for fitting into holes of the sort now found in garments and crowns on reliefs of the Achaemenid kings. From the context in an inscription of Darius at Susa he deduces that gold was perhaps normally employed, although the word need not be so limited; "lapis lazuli too could be used".

CAMERON notes properly that the three occurrences of the word in Hebrew are all preceded by 'en, "which", he says, "has (I believe erroneously) been understood figuratively and translated 'the luster of shining metal' ". He does not state his view as to the correct translation, but it merits consideration that 'en has here much the force it has attained in regard to pools or springs of water. Just as the shining surface of the water, in the dull setting of the surrounding landscape, seemed like an eye, just so the shining pieces of inlay were "eyes" of the rock surface of the relief. In such case it is possible that 'en *hashmal* should be translated, not "the luster (or color) of amber (or brass, electrum, or whatever else)", but "a piece of metal inlay".

Presumably there will be some to seize upon this meaning of *hashmal* as one further evidence that Ezekiel i-iii, viii-xi are valid accounts of actual happenings in Babylonia in 593 B.C.: over there the prophet became familiar with this practice of inlaying reliefs,

which apparently was unknown in the west. The force of the argument must be readily conceded, save that it can have bearing on the problem of Ezekiel only after a careful process of critical analysis of the book—which there is some tendency even yet to neglect—practically every student of the book admits the reality of the Babylonian editor.

Dallas, Texas

WILLIAM A. IRWIN

### THE PROPHET AMOS—A HEPATOSCOPER?

MILOS BIC has stated in *VT*, I, 1951, pp. 293 sqq., that the title *ḥoqer* used of Amos in Am. i 1, and of the Moabite King Meša' in 2 Kings iii 4, and *bôqer* used only of Amos in Am. vii 14, mean a hepatoscoper. His evidence, however, is rather scanty and for the most part based on a misinterpretation.

Firstly, in Am. vii 14 Amos is said to be, except *bôqer*, also a *bôles šiqemîm*, "a nipper of sykamore-figs". Can it be supposed that a man would be defined as a hepatoscoper and a gardener at the same time? And supposing that it is possible, what would be in such a case the *šō'n* from behind which Amos was taken by Yhwh? Perhaps the victims the liver of which Amos had to scrutinize?

Secondly, in 2 Kings iii 4 the definition of Meša' as a sheep-raiser (or -owner) is quite natural because of the following sentence: "... and (he) rendered unto the king of Israel an hundred thousand lambs, and an hundred thousand rams, with the wool". What would be the sense of his definition as a hepatoscoper, especially in such a context? Nor is the King of Babel presented as (personally) examining the liver in Ez. xxi 26, but the ground stem has been used in place of the causative, as so often in the OT.

Thirdly, the meaning of the Akkadian sentence upon which his theory is based is quite uncertain, as BIC himself says. The puncturing of the liver is, in my opinion, best explained supposing that it means its preparation for the examination, e.g. by means of dividing it into various areas. In any case the shifting of the meaning from "puncturing" to "divination" is too great to be supposed without any intermediate phase between them.

Fourthly, the meaning "sheep-raiser" is very easy to derive from the original meaning of the root *nqd* "to puncture". We know from the OT that the ancient Israelites marked their slaves with an aul

(Ex. xxi 6). What is more natural than to suppose that they marked also their sheep and other animals in an analogous way to distinguish them from those of other cattle-raisers? The meaning of the root *nqd* fits very well the sense of such a marking.

Fifthly, in Arabic *naqqad* means without doubt "shepherd", the word being a denominative from *naqad* "a kind of sheep".

So we have only the Ugaritic form left. It appears rarely and mostly in such a context that nothing definite can be stated of it. In two passages, it is true, it appears in the unrelated nearness of *kbmm* "priests". Consequently, it is probable that it had been used in Ugarit of some social class comparable with that of the priests, but nothing more can be stated of it on these grounds.

Hankasalmi (Finland)

A. MURTONEN

## L'IMMORTALITÉ DE L'HOMME D'APRÈS LES TEXTES DE LA MER MORTE

Dès qu'on a publié les premiers textes trouvés en 1947 près de la Mer Morte, on a eu l'impression que les membres de la secte juive qui les a produits professait la foi en l'immortalité de l'âme, du moins de *leurs* «âmes». Cette première impression rapide qui s'est dégagée e.a. d'un Psaume que M. SUKENIK a publié dans son livre *Megillôt Genûzôt* I (1949) et qu'il a repris, corrigé et complété dans *Meg. Gen.*, II (1950; Ps. Gimel) a été bientôt suivie par une autre selon laquelle les textes en question se rapportent seulement aux membres de la secte, vivant en communauté et appelés «esprits de science», «fils du ciel», «saints», etc. On lit dans le Psaume *Gimel*, vv. 1-11 (traduits d'après *Meg. Gen.*, II, p. 38):

1. Je te rends grâce, Seigneur,  
car tu m'as délivré de la fosse,  
et tu m'as fait monter du shéol d'Abaddon  
à une hauteur éternelle.
5. Et je me promène dans une plaine immense,  
et je sais  
qu'il est de l'espoir pour celui que tu as formé de poussière  
pour l'assemblée éternelle.  
Et tu as purifié l'esprit coupable de nombreux péchés,
10. pour prendre place en compagnie de l'armée des saints,  
et pour entrer dans la communauté en compagnie de la congrégation des fils du ciel.



Tu as assigné à l'homme un sort éternel  
 en compagnie des esprits de science;  
 pour louer ton nom dans la communauté  
 15. et pour raconter tes merveilles  
 en présence de toutes tes oeuvres.

Ces vers se rapportent-ils, du moins partiellement, aux anges, ou simplement aux membres de la secte? J'ai opté, il y a deux ans, pour la première partie de l'alternative <sup>1)</sup>, d'autres ont choisi la seconde <sup>2)</sup>. Depuis ce temps de nouveaux textes ont été publiés qui permettent de répondre à la question posée avec plus de certitude.

Avant tout il est bon de tenir compte des idées générales de la secte sur la vie d'ici-bas et dans l'au-delà. Celles-ci ne nous sont connues que par les textes en question et en les invoquant il y aurait cercle vicieux. Mais par d'autres textes il est devenu de plus en plus probable que la secte était, d'une façon ou autre, à tout le moins apparentée à celle des Esséniens. Ceci saute tellement aux yeux que plusieurs auteurs considèrent déjà tout bonnement les membres de la secte comme des Esséniens. Or ces derniers croyaient fermement à la vie future et à l'immortalité de l'âme déliée des liens du corps. Sans cette foi à une félicité future et spirituelle on comprendrait d'ailleurs difficilement le genre de vie que les Esséniens menaient, leur renoncement aux jouissances du monde, même les plus légitimes, la vie dure et les abnégations auxquelles ils s'adonnaient.

Il en va de même en quelque sorte pour les membres de notre secte. Il est clair qu'ils menaient une vie simple, qu'ils n'avaient pas de possessions propres, qu'ils se soumettaient à des lois pénales bien dures. Cela se conçoit au mieux si leur vie était pleine de l'espérance d'une bienheureuse immortalité. La parenté indéniable de la secte avec les Esséniens confirme cette idée, qui a dû être, tout comme pour les Esséniens, un des principaux articles de leur foi, de sorte qu'elle était évoquée pour eux partout où leur textes religieux avaient l'air d'en parler.

Les soupçons que les considérations de cette sorte sont à même d'engendrer deviennent certitude lorsqu'on regarde de plus près certains textes dont le sens n'est pas équivoque. Dans le «Manuel de Discipline» (DSD) il est dit que les hommes de Bérial, c.-à-d.

<sup>1)</sup> Cf. *Jaarbericht Ex Oriente Lux*, XI (1949/50), p. 66.

<sup>2)</sup> G. LAMBERT, *Nouv. Rev. Théol.*, 1949, p. 636-637; G. VERMÈS, *Cahiers Sioniens*, IV (1950), p. 182; W. BAUMGARTNER, *Theol. Ru.*, XIX (1951), p. 122.

les méchants, seront punis dans les ténèbres d'un feu éternel (II, 8; IV, 13). Les vertueux au contraire, c.-à-d. les membres de la secte, ceux qui se laissent guider et inspirer par les esprits de vérité et de lumière (= les anges bons) seront bénis en ce monde et jouiront d'une «joie éternelle dans une vie sans fin» ou ils recevront «une couronne de gloire avec une grande mesure (מִדָּה; d'après BROWNLEE: vêtement) d'éclat dans la lumière éternelle» (IV, 7-8).

Le sens des passages cités n'est pas douteux: ils parlent du sort des méchants et des bons dans l'autre monde. La secte est une communauté qui se croit éternelle, qui a conclu avec Dieu une «alliance éternelle». Le mot «éternel» revient à différentes reprises dans les textes; lorsqu'il est dit de la communauté ou de ses institutions il revêt toujours le même sens. De façon visible la communauté est ici, en ce monde, mais elle se continue dans l'au-delà. L'idée de l'immortalité de l'âme des membres individuels est intimement liée à celle de l'«éternité» de la communauté ou de la secte. Il est d'une importance secondaire de savoir comment, dans ce cours d'idées, l'on se représentait la vie future dans l'autre monde: si on se la figurait essentiellement comme une vie sur une nouvelle terre sur laquelle les justes vivront une vie de délices après la résurrection et le jugement final, ou bien si c'était autre chose. Les textes, qui font souvent allusion au jugement qui attend les méchants, parlent peu d'une vie corporelle renouvelée, mais d'autant plus d'un séjour dans le monde lumineux d'en haut, le monde de Dieu et de ses anges.

Dans DSD XI, 7 ss., versets difficiles à traduire avec précision, il est question de la secte comme d'une possession (אֲחֻזָּה) de Dieu, qui a donné aux membres un héritage «dans la part (litt. le sort = גּוּרָל) des saints» et qui a associé leur assemblée (סֹד) aux «fils du ciel», au «conseil de la communauté et de l'assemblée de la sainte demeure (תְּבִנַּת קוֹדֶשׁ)». Si on interprète ces versets à la lumière de IV, 7-8 on constate que les membres de la secte seront admis au rang des anges et vivront éternellement dans leur société. On a en effet l'impression que l'assemblée (סֹד) d'ici-bas sera associée à l'assemblée (סֹד) d'en haut. Du parallélisme entre «fils du ciel» et «assemblée de la sainte demeure», il semble bien ressortir qu'il est question du ciel au sens propre du mot et de ses habitants, et que ce ne sont pas les membres de la secte vivant encore sur terre qui sont appelés «fils du ciel».

Quant aux versets du Ps. *Gimel*, cités au début de cette note, il semble bien qu'il faut les interpréter d'après le sens attribué ci-dessus

à DSD XI, 7 ss. Pour l'auteur du Psaume la communauté sainte d'ici-bas fait déjà d'une certaine façon partie de la communauté des anges d'en haut. Les expressions «hauteur éternelle», «plaine immense» (vv. 4,5) évoqueraient donc au premier abord l'idée d'une sorte de champs Elysées, séjour des bienheureux, bien qu'elles ne l'expriment pas formellement; le langage, à double sens, est voilé. L'expression «l'armée des saints» évoque tout premièrement l'idée de l'armée des anges à laquelle l'auteur joint les membres de la secte, tandis que les «fils du ciel» et surtout «les esprits de science» semblent être plus exclusivement les anges <sup>1)</sup>. La dernière expression («esprits de science») s'applique même difficilement à des mortels dont le caractère périssable est parfois mis en relief <sup>2)</sup> et dont il est dit nulle part qu'ils sont des esprits, mais qu'ils *ont* des esprits. Comme un chrétien de la fin du premier siècle ne pouvait pas ne pas penser à l'Eucharistie en lisant Jean VI 32-59, il a dû être difficile, à tout le moins, pour un membre de la secte, de ne pas penser aux anges et à la vie éternelle en lisant ou en écoutant le début du Ps. *Gimel*. Bien que son contenu puisse être interprété différemment par nous, la façon dont il a été compris par les membres de la secte est à peine douteuse; bons entendeurs qu'ils étaient, demi-mot leur suffisait.

Dans le Ps. *Hê*, v. 7, Dieu est appelé «prince des *ēlīm*, roi des *nīkbādīm*, seigneur de tout esprit et dominateur de tout ce qui a été fait». T. J. MILIK suppose que non seulement la première expression («prince des *ēlīm*») mais qu'aussi les deux suivantes désignent les anges <sup>3)</sup>; cela pourrait ressortir, en effet, d'une comparaison entre les vv. 2 ss. et 7 ss: l'homme n'est que poussière et il ne peut rien en dehors de la volonté efficace de Dieu qui est le Seigneur des anges, etc. Dans le Ps. *Dalet* vv. 53, 54 il est dit que les amis de Dieu se tiendront à jamais (לעד, לנצח) devant la face (= en la présence céleste) de Dieu; d'après le v. 64 les disciples de l'auteur du Psaume (que plusieurs modernes ont déjà identifié, non sans vraisemblance, au Maître de justice) offrent leurs prières à Dieu בסוד קדושים; les derniers mots peuvent être compris comme dits attributivement soit de Dieu, soit des disciples; philologiquement aucune des deux interprétations s'impose exclusivement, mais le contexte semble demander le premier sens, en accord avec d'autres textes; Dieu y est

<sup>1)</sup> Cf. J. T. MILIK, *Verb. Domini*, XXVIII (1950), p. 370.

<sup>2)</sup> Cf. DSD XI, 20-22; Ps. *Gimel*, 16-18; etc.

<sup>3)</sup> *Verb. Domini*, l.c.

représenté assis au milieu du conseil de ses anges pour recevoir les prières des mortels. Dans DSD IV 22 il est encore question de la «sagesse des fils du ciel» qui est enseignée aux justes; puisque l'expression «justes» est prise ici au sens le plus large du mot en les embrassant tous, il semble bien que les «fils du ciel» sont de nouveau les anges, les mêmes dont il est question dans DSD III 18 ss.

Qu'il me soit permis de faire une dernière remarque. Les expressions des textes de la Mer Morte analysées ci-dessus, surtout celles du Ps. *Gimel*, évoquent d'une façon singulière certaines expressions qu'on retrouve dans le livre canonique des Psaumes, en particulier Ps. xvi 9-11, xli 16, lxxiii 23-28. L'exégèse de ces textes est fort débattue; d'aucuns y voient exprimée la foi explicite des psalmistes en une vie future, d'autres n'y retrouvent que la conviction des auteurs que Dieu viendra à leur secours lorsqu'ils seront menacés d'une mort dure ou prématurée. Personnellement j'ai l'impression qu'une exégèse purement littérale et philologique des textes en question ne saurait exclure complètement l'une ou l'autre de ces deux interprétations. Mais la connexion des locutions employées avec celles qu'on trouve p. ex. dans le Ps. *Gimel* me semble telle qu'il m'est difficile de ne pas penser à une certaine dépendance du dernier vis-à-vis des Psaumes canoniques. Cette dépendance, on pourrait l'interpréter de deux façons: ou bien les membres de la secte ont repris le fil d'une tradition qui voyait déjà exprimée l'espérance d'une vie future dans les trois Psaumes cités; ou bien cette idée de la vie future au ciel est venue du dehors et les membres de la secte l'ont retrouvée dans les Psaumes canoniques par une nouvelle interprétation de ceux-ci.

Nijmegen

J. VAN DER PLOEG

### THE PROBLEM OF ECCLESIASTES IV 13-16

It usually is not difficult to see what "the Preacher" has in mind and to follow his reasoning; there are however a few passages which have remained obscure in spite of all the efforts of interpreters. One of these puzzles is contained in the closing paragraph (verses 13-16) of chapter iv, where a contrast is drawn between a wise youth in humble circumstances and a foolish old king on the throne of his kingdom. All doubtless are prepared to agree that the wise youth is "better", but when the Preacher proceeds to illustrate his maxim, there is trouble at once.



The passage reads as follows in the English Revised Version, which (as usual) closely follows the Hebrew text.

13) "Better is a poor and wise youth than an old and foolish king who knoweth not how to receive admonition any more. 14) For out of prison he came forth to be king; yea, even in his kingdom he was born poor. 15) I saw all the living that walk under the sun, that they were with the youth, the second, that stood up in his stead. 16) There was no end of all the people, even of all them over whom he was."

The critical reader of this paragraph is left unsatisfied, for at more than one point there is obscurity, or even confusion.

1—In the first place, the transition from verse 13 to verse 14 is so awkward as to arouse suspicion that the text is not in order. Since only one king was mentioned in verse 13, the following verse also would seem to apply to him, but in fact another king is described. No one doubts that this is the "poor and wise youth"; but it could not have been taken for granted, without some explanation, that the wise youth was also a king. It will not be difficult to show that there is a gap, indeed a very serious gap, between verses 13 and 14.

The author of the paragraph must have made plain at the outset not only that the youth came to the throne, but also, *in what way his wisdom was shown*. This, at any rate, could not have been omitted. Verses 14 and 15 have nothing to do with either wisdom or foolishness; the contrast which the passage was intended to illustrate has somehow been lost.

2—Even more striking evidence, truly conclusive, of the lacuna in our Hebrew text is afforded by the mention, in verse 15, of "*the second youth*", who was accepted and acclaimed by all the people. The *second* youth? There were two, then, and the *first* of them was not acceptable to the people. This certainly is implied. To assume, as often is done, that the "first" of the two was the old and foolish king, is of course not permissible; verse 15 does not say „the second king", and the old dotard was not a youth. The false aspirant to the throne must have had specific mention in the missing portion of the text, as the former of the two youths who were introduced there.

To recapitulate: That which we are led to expect in this interesting passage is the praise of a youthful king who was not of the royal line, but a man of good Hebrew stock (no outsider!) who gained the throne by his wisdom (which is described) and by reason of it had a great and enthusiastic following. We have before us nearly all of this, but the little that is missing is indispensable.

Farther on in the book, in the latter part of chapter x, there are two isolated verses, 16 and 17, lacking any connection with either the preceding or the following context. They present very concisely the contrast between two youthful incumbents of the royal office, the *first* of them weak and unworthy; the *second* youth, though *born outside the royal line*, yet fully equal to the kingship by reason of his wisdom, which is characterized. He is a clear-seeing leader, whom his princes respect and imitate. "Happy" is the land which he rules.

Here, unless we are faced with a hardly credible coincidence, is the passage which fell out by some accident from its original place between verses 13 and 14 in chapter four.

This appears to be a less usual example of a familiar proceeding. The Hebrew scribes were averse to omitting anything which had been written. If an accidental omission was observed, the omitted word or phrase or passage was inserted if possible at the end of the verse, or of the paragraph. In the present case, the scribe saw his mistake too late to rectify it in our chapter four. He could only wait for a suitable place so far removed from the original context as to create no confusion. At the safe distance of our tenth chapter the picture of the two youthful kings could stand on its own feet instead of appearing to be a misplaced fragment.

The restored text then reads as follows:

"Better is a poor and wise youth than an old and foolish king who knows not how to receive admonition any more. Woe to you, O land, when your king is a youth and your princes eat in the morning! Happy are you, O land, when your king is a son of free men, and your princes eat in due season, for strength and not for drunkenness! Yea, though he came forth from prison to be king; yea, even though in his kingdom he was born poor. I saw all the living that walk under the sun, that they were with the second youth, who stood up in his stead. There was no end of all the people, even of all them over whom he was."

Chicago, Ill.

CHARLES C. TORREY

## A NOTE ON PSALM CIV 8

GUNKEL wrote of 8a "Der Satz . . . macht grosse Schwierigkeit", a statement borne out by the variety of the solutions proposed. It will be not without interest briefly to enumerate them before proposing a new view which has the merit of leaving the text untouched and seems to give just the thought which the Psalmist in

his circumstances would have in mind. The solutions previously put forward may be divided into two classes, those which take the mountains as subject of the verb and those which take the mountains as object and the waters as subject.

*A. Solutions with the mountains as subject.*

LXX, Vulgate, and Peshitta seem to understand the sense in this way, but they offer no answer to the difficulty raised by this intrusion of the mountains and valleys into a context, verses 6-7 and 9, which, is wholly concerned with the waters, and do not explain what effect the retreat of the waters could have on the rising of the mountains in view of the fact that the mountains were already in existence before the waters retired to their due receptacles, 6*b*.

1. WELLHAUSEN, HITZIG, BRIGGS, eliminate 8*a* as an incongruous insertion in the text.

2. CONDAMIN followed by CALÈS inverts the order to read 7*a* 8*a*, 7*b*, 8*b*. This makes the waters, and not the mountains and valleys, take up the station God had ordained for them.

3. FRANZ DELITZSCH, PEROWNE, KIRKPATRICK, and others explain the rising of the mountains to mean only that the mountains now appeared from under their covering of waters, 6*a*. This, however, does violence to the natural meaning of the words. DELITZSCH, recognizing that "to the place" of 8*b* is a clear reference to Gen. i. 9 "to one place", introduces the waters again as subject of *yēr'dû*: "Aufstiegen Berge, jene sanken in Thäler". But if the mountains are the subject of the first verb, it seems inevitable that the valleys must be the subject of the second.

*B. Solutions with the waters as subject.*

1. A.V. 'They go up by the mountains; they go down by the valleys' has been explained by G. H. S. JOHNSON in the so-called *Speaker's Bible* (1882) to mean "They fly terrified away —rise impetuously to their original rest above the tops of the mountains; then fall down deep into the lowest valleys". But why should the waters be said to rise to the tops of the mountains when they were there already?

2. CHEYNE, following an earlier suggestion of GUNKEL's, reads *mē'al* for *ya'alû*: "From the mountains they went down to the plains".

3. GUNKEL, followed by OESTERLEY, HERKENNE, NÖTSCHER, reads the perfect *'ālû*: "Zu Berge gestiegen, sanken sie zu Tal". The meaning he explains to be that, whereas previously the waters had been raised

over the mountains, 6*b*, now their pride was rebuffed in that they were forced down to the valleys.

As all these interpretations either alter the text or do violence to the natural meaning of the words, there is justification for proposing another. The clue is given in the realization that, though the Psalmist is describing the ordering of the world and praising God for the wisdom therein manifested, he does so in terms of his own experience. It is his own land of Palestine that he has before his eyes. He is thinking of its mountains and valleys, plains girt by the sea, springs, rivers, and rain. So when he reflects on the places destined by God for the waters, he thinks not only of the sea, the mountain-torrents, the springs in the lowlands, but also of the remarkable fact that springs are found also in the mountains. He will have had in mind the three sources of the Jordan, that which feeds the Nahr Bāniyās at 329 metres, that at the foot of Tell el-Qādi which gives rise to the Nahr Leddān at 143 metres, and the third from which flows the Nahr el-Ḥāṣbāni at 520 metres or about 1600 feet <sup>1</sup>). Then there are the springs on the Judaeian plateau, the two between ed-Dārariyeh and Hebron being perhaps Caleb's upper and nether springs, Jos. xv. 19 <sup>2</sup>). Then there is the famous 'Ain Sitti Maryam which gushes out some 150 feet below the summit of the Temple hill, 2440 ft <sup>3</sup>). This thought will have been in the Psalmist's mind, that water which naturally flows downwards, nonetheless gushes out high in mountainous regions; and so he wrote of the primeval waters:

They go up to the mountains, they go down to the valleys  
to the place thou hast established for them

For the construction see Ps. cvii 26. Thus the words can all be taken in their natural sense and the text need not be tampered with.  
Chipping Norton, Oxon

EDMUND F. SUTCLIFFE

#### AN UNNOTICED EUPHEMISM IN ISAIAH IX 19-20?

Prof. A. M. HONEYMAN under the above title (*V.T.* Vol. I, 1951, 221-3) suggests the reading of זָרְעוּ instead of זָרְעוּ in Is ix 19. In support of this reading the following quotation may be of interest: "As a punishment for the crime of robbery (or

<sup>1</sup>) F.-M. ABEL, O.P., *Géographie de la Palestine*, I (Paris 1933), 161f.

<sup>2</sup>) G. A. SMITH, *Hist. Geography of the Holy Land* (London 1935 <sup>26</sup>), 77 n. 1.

<sup>3</sup>) *Baedeker's Palestine and Syria* (Leipzig and London 1912 <sup>5</sup>), 23 and 80.



oppression. Cf. Ec. v 7 and Is. x 2) the locust rises and hunger comes about and men eat the flesh of their sons and daughters, for it is said (in the Scriptures) . . . and it is written 'And he shall snatch on the right hand and be hungry, and he shall eat on the left hand, and they shall not be satisfied: they shall eat every man the flesh of his own arm' (Is. ix 19), read not the flesh of *zer'o* (his arm) but the flesh of *zar'o* (his seed, offspring)". (Sab. 32 b bot. — 33 a top)

The eating of children's flesh because of hunger is also mentioned in Lam. iv 10. In this connection Lev. xxvi 29 and Deut. xxviii 53 should also be mentioned. Cf. also Is. xix 26; Zec. ii 9; and Ec. iv 5.

Manchester

MEIR WALLENSTEIN

## REVIEWS

### *Das alttestamentliche Studium in Polen in den Nachkriegsjahren.*

Wer nicht die tragische Vergangenheit Polens (die vierfache Teilung des Landes 1772-1815) und seine schwere Gegenwart (die Verwüstung 1939-45) kennt, kann weder die Mentalität des Volkes noch die Ergebnisse seiner Arbeit verstehen. Im vollen Masse gilt das auch von der polnischen alttestamentlichen Wissenschaft.

Heutzutage ist das Land beinahe hundertprozentig römisch-katholisch und der Katholizismus weist ein äusserst nazionalistisches Gepräge auf (Folgen des Widerstandes gegen Preussen und Russland). Im Jahre 1939 war noch ein ganzes Drittel der Bevölkerung andersgläubig, aber die 22% von Russisch-orthodoxen und Griechisch-unierten fielen der Sowietunion zu, die 10% Juden wurden grösstenteils ausgerottet und von den 3% Evangelischen blieb kaum ein Drittel übrig. Trotz seiner ungeheuren zahlmässigen Überlegenheit weist jedoch der polnische Katholizismus keine besonderen Forschungsergebnisse auf. Die Bigotterie des grössten Teiles des Volkes, die nicht selten geradezu in Überresten von Heidentum ihre Wurzeln hat, konnte keine kritischeren und liberaleren Strömungen erdulden, auch in der Wissenschaft nicht. Demnach ist das katholische biblische Studium in Polen durch mehr oder weniger starkem Konservativismus gekennzeichnet.

Von den Publikationen der Nachkriegsjahre seien erwähnt:

C. JAKUBIEC: *Z problematyki księgi Genesis-Początki Izraela, Gen. 12-35* (Aus der Problematik der Genesis, des Buches der Anfänge Israels), Wrocław 1947, XIV + 134 S. Der Autor untersucht formgeschichtlich die Urvätererzählungen, deren Ursprung er in den Traditionen des Volkes sieht, die ihrerseits auf einen historischen Kern zurückreichen sollen. S. STRYŚ: *Biblijne ujęcie stworzenia świata* (Der Biblische Bericht über die Schöpfung der Welt), Lublin 1947, 29 S., 2. Aufl. 1948. Die biblische Kosmogonie wird mit der neuzeitlichen wissenschaftlichen verglichen und verteidigt vom biblischen Standpunkt aus, den die Wissenschaft durch ihre Ergebnisse nicht abtun konnte. S. WÓJCIK: *Księga Psalmów* (Das Buch der Psalmen), Wrocław 1947, 433 S. Eine neue polnische Uebersetzung der Psalmen mit Kommentar.

Neben diesen selbstständigen Publikationen sind allerdings auch mehrere Artikel erschienen und zwar vor allem in den Zeitschriften *Ruch Biblijny i Liturgiczny* (RBL), *Ateneum Kapłańskie* (AK), *Collectanea Theologica* (CTh), sowie in den *Sprawozdanie Polskiej Akademii Umiejętności* (SPAU). Betrachten wir die einzelnen Themata, die unsere polnischen Kollegen besonders beschäftigen, bekommen wir dies Bild: E. DĄBROWSKI über die Herkunft des Menschen nach der hl. Schrift (AK 1949). W. GRONKOWSKI

über den Sinn der biblischen Aussage: „Lasset uns Menschen machen zu unserem Bilde!“ (AK 1948, 1949). D. JAKUBIEC über Adam und Eva (AK 1950). S. STYŚ über das marianische Moment in der Verheissung Gen. iii 15 (in *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 1948). A. KLAWEK über die Etymologie des Namens Maria (in *Polonia Sacra*, 1948). — Vergessen wir nicht, dass Maria als himmlische Königin in ganz besonderer Weise auch die Königin Polens ist! — Ferner A. KLAWEK über die Bäume im Paradies (SPAÜ 1948). Mit dem Dekalog beschäftigt sich allseitig S. ŁACH (AK 1946, 1947, 1948). P. SZPILEWICZ schreibt über das Schema des Hexamerons (AK 1950), C. JAKUBIEC befasst sich mit der biblischen Urgeschichte (Gen. i-xi), ihrem Ursprung und literarischer Gattung (CTh 1949) und mit der historischen Tradition Israels (RBL 1950), indem J. JELITO sich von der biblischen Historiographie auch der allgemein altorientalischen zuwendet (RBL 1949). Der letztgenannte veröffentlichte auch einen deutsch verfassten Artikel (*Die Herkunft des biblischen Stadtnamens Nin'we*) in den „Symbolae Hrozný“ (Archiv Orientální, Praha, XVII 1, 1949). Andere Abhandlungen lösen Fragen, wie z.B. über den dauernden Wert des A.T. (K. MARKŁOWSKI in RBL, 1950), über die Auffassung der Wahrheit in der biblischen Literatur (A. KLAWEK in SPAÜ, 1949), über die biblische und altorientalische Weltanschauung (J. JELITO in RBL, 1948), usw. Aus Einzelproblemen seien erwähnt: über das Fasten im A.T. (S. GRZYBEK in RBL, 1949), über die Entstehung des israelitischen Prophetismus (C. JAKUBIEC in AK, 1948), über die Wirkung der at. Propheten und über „Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech“ (J. JELITO in RBL, 1950), über das Tragische bei Jeremia (S. STYŚ in RBL, 1949), über die Prophezeiung Daniels von den 70 Wochen (E. HARATYM in RBL, 1949), über die neue Interpretation von Ps. cx (A. KLAWEK in SPAÜ, 1946), über die Probleme des Kohelet (K. MARKŁOWSKI in RBL, 1950) u.ä.

Die polnischen Protestanten weisen ein höchst zersplittertes Bild aus, die Folge der früheren Teilungen des Landes. Vgl. das informative Sammelwerk „Die evangelischen Kirchen in Polen“ (Sammlung EKKLESIA Bd. V., Leipzig 1938). Dass ihre Uneinheitlichkeit sie sehr schwächen musste, ist klar und hatte zur Folge, dass nur die evang. A.B. Kirche, die einzige, die das ganze Gebiet des Staates umfasste, die Errichtung einer Theologischen Fakultät erzielt hat (1922), die auch jetzt noch zur Warschauer Universität gehört. Die ehemaligen Seminare der anderen Kirchen kommen hier nicht in Betracht. An der Warschauer Fakultät wirkt seit ihrer Gründung als Professor für die at. Wissenschaft und die hebr. Sprache Dr. Jan SZERUDA, Ehrendoktor von Basel (1929) und Prag (1948), dessen Dissertationsarbeit *Das Wort Jahwes, eine Untersuchung zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte* (Łódź 1921, deutsch verfasst) den Fachgenossen bekannt sein wird. Sein ganzes Werk trägt Spuren der Wirkung seiner Wiener, Hallenser und Baseler Lehrer, allerdings stark beeinflusst dadurch, dass es vor allem den kirchlichen und nicht wissenschaftlichen Kreisen bestimmt ist.<sup>1)</sup> SZERUDA wird so zum Begründer

<sup>1)</sup> Vgl. seine informativen Publikationen über „Das wissenschaftliche und religiöse Studium der hl. Schrift“, über „Den Streit um das A.T.“

der evang. polnischen at. Literatur. Zahlreich sind seine Publikationen (polnisch verfasst), <sup>1)</sup> besonders über die prophetischen Bücher des A.T. und über die Psalmen, deren neue Übersetzung er im J. 1937 veröffentlicht hat. Umfangreich waren auch seine Vorbereitungsarbeiten zu einer neuen Übersetzung des ganzen A.T. ins polnische, aber die Frucht langjähriger unermüdlichen Arbeit wurde vollkommen vernichtet während des letzten Krieges, sodass es heutzutage beinahe unmöglich ist in Polen etwas von den früheren Publikationen zu erlangen. Aus Trümmerhaufen muss alles neu aufgebaut werden. Die Bibliotheken (besonders in Warschau) sind vernichtet, ausländische Fachliteratur schwer erreichbar, es war noch nicht Zeit übrig das Verlorene zu ersetzen. So beschränkt sich die schriftliche Tätigkeit SZERUDA's, der ausserdem als amtierender Vertreter des Bischofs der evang. A.B. Kirche um den Wiederaufbau ihrer Wiederreste zu sorgen hat, grösstenteils nur auf kürzere Studien und Berichte in der kirchlichen Presse. Trotzdem verfolgt er aufmerksamst das Weltgeschehen, wie man z.B. in einem seiner letzten Artikel über die älteste Handschrift des Jesaja-buches in der Strażnica Ewangeliczna (1951, No 14) ersehen kann. — Neben SZERUDA befasst sich gelegentlich mit dem A.T. auch sein Kollege Wiktor NIEMCZYK, Professor der systematischen Theologie und Autor einiger Abhandlungen über Jeremias, das Deuteronomium, Hiob und über die Frage der Erlösung im A.T.

In den Jahren zwischen beiden Weltkriegen kam es zu einer bedeutenden Übertrittsbewegung unter den polnischen *Ukrainiern* aus der griechisch-unierten Kirche zum Protestantismus. Sie hatte zur Folge, u.a., eine neue Übersetzung einiger Psalmen ins ukrainische. Die weitere Arbeit wurde durch den letzten Krieg vernichtet und heute gehört das Gebiet zur Sowiet-Union.

Zusammenfassend kann man also von der polnischen Biblistik sagen, dass in der Zeitspanne zwischen beiden Kriegen kaum die Zeit genügte um das Land und die Kirchen zu konsolidieren, wobei die Lage der Protestanten ungemein schwieriger war, und kaum näherte man sich dem Ziel, brachte der neue Krieg eine geradezu apokalyptische Verwüstung mit sich. Es muss als Pflicht der anderen Welt betrachtet werden hier eine hilfreiche Hand zu bieten, gerade auch in der Ersatzung der vernichteten Bibliotheken.

Prag (ČSR).

MILOŠ BRČ

<sup>1)</sup> Aus seinen letzteren Vorkriegsarbeiten seien erwähnt: Die prophetische Frömmigkeit im A.T. (1933), Der Prophet und der Priester (1935), Dawid's Psalmen im Lichte der neueren Forschung (1935), Der Leidende Prophet (1936), Amos und seine Prophetie (1936), Das Gebet der Propheten (1938); der Kommentar zu Hosea wurde in der Handschrift während des Krieges vernichtet.



- I. SOISALON-SOININEN, *Die Textformen der Septuaginta-Übersetzung des Richterbuches* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B, Tom. 72, 1). Helsinki, 1951.

After the bold theories on the proto-LXX question, to which the last few decades have given rise, it is refreshing to find a new book which attempts the more promising, if less sensational task of studying empirically the whole apparatus for one book. This is what is done in SOISALON-SOININEN's first published work. The author follows in the footsteps of RAHLFS and MARGOLIS, who dealt with Ruth and Joshua on similar lines, and he is to be congratulated on the serious way he has grappled with the many problems which this difficult book presents.

After introductory chapters outlining previous work and dealing with the grouping of MSS, the author proceeds to the most original part of his thesis, which is a study of the style of rendering found in the several text-forms. He examines a variety of points of translation and finds that it is consistently literal and Hebraic to an extent unparalleled elsewhere in the LXX. He also observes that the text-forms are all uniform in this respect, and so he concludes that they are different recensions of one translation and not different translations. The reviewer accepts both the evidence and the conclusion, but the latter should surely have been erected on a broader base. The stylistic evidence does not touch the very many cases where the text-forms offer two or three independent renderings of the Hebrew text, which must be explained before the conclusion is established. Lagarde suggested the solution of this problem when he wrote that the A- and B-texts were proved to be different translations by the difficult passages. It is in the difficult passages that the independent renderings are found. But this disproves Lagarde's contention. The difficulties resulted in the original translator blundering, and later revisors were at pains to improve upon his work.

NEXT SOISALON-SOININEN directs his attention to the interchange of vocables as between the A- and B-texts. נלחם e.g. is rendered παρατάσσει in the B-text, but πολεμεῖν in the A-text. However while the groups gln(o)w and Aabcx regularly oppose the B-text, the third group MNhyb<sub>2</sub> goes now with the one alternative and now with the other. Accordingly the third group, the author argues, is a mixed text, presupposing, and therefore later than, the two main text-forms. With this deduction he seeks to reverse PRETZL's evaluation of MNhyb<sub>2</sub> as a pre-Hexapla text. Indeed quite a considerable part of the book seems to be orientated with the purpose of proving PRETZL wrong. While it is good that PRETZL should be proved wrong, it may be doubted whether his views are so widely held as to justify such a studied refutation. Nor is the evidence of vocabulary sufficient; it must be supported by other kinds of variants. It should have been stressed that although this recension favours brevity it conflates readings of the A- and B-texts (i 36, viii 18, etc.).

In the following chapter SOISALON-SOININEN studies the relations of the texts to M<sup>1</sup>, and having decided that we have different recensions and not independent translations he expounds his view of how they arose.

His idea is quite simple. All our texts, with the exception of  $\mathfrak{U}$  go back to Origen, whose edition was a vast repository of variant readings from which virtually all of the material of our recensions was drawn, so that they differ from each other only in the varying selection of Origenic readings. A corollary to this view however, in view of the divergencies between our recensions, is that the Origenic text as such has not survived. If this is so, it becomes purely hypothetical to discuss what it contained. Proof for this view is sought in the asterised passages, some of which are found in all our MSS. The argument is however superficial.

The author admits only as "eine theoretische Möglichkeit" that gaps in the LXX as compared with  $\mathfrak{M}$  could have been filled independently of Origen from the Three. But there is good evidence for believing that this has taken place. BURKITT long ago suggested that the text of Job had been supplemented from  $\theta'$  by a revisor other than Origen, and this is now proved by the early 3rd century papyrus fragment which contains a  $\theta'$  stichos (xxxiv 11)<sup>1</sup>. A similar phenomenon is presented by the Freer MS of the Minor Prophets (3rd cent.), which is also corrected so as to conform to  $\mathfrak{M}$ , though not by Origen. This explains why Origen used  $\theta'$  in Job, but  $\alpha'$  in Kings. In supplementing Job from  $\theta'$  he was only following a precedent. Also after Origen there were editors who made independent use of the Three, as RAHLFS has shown in his study of the R recension of Ruth, and KATZ in his work on the aberrant Bible quotations of Philo. Judges too was subject to similar influences. Origen was not the first to insert the notice of Elon (xii 11, 12. Sub ast. in  $\mathfrak{S}$ ), for it is presumed in a chronology in Theophilus of Antioch which is certainly derived from the LXX. The shorter asterised additions which Soisalon-Soininen particularly cites are no more conclusive. The particle  $\delta\eta$  =  $\mathfrak{N}$  was used by the Three, and editors apart from Origen could have borrowed it. This might well be the case in vi 18 where  $\delta\eta$  is found only in the B-text cursives, which have λαμπουσῶν in v 10, an addition from some non-LXX source, perhaps  $\alpha'$ . It is necessary to distinguish between Masoretic corrections made by Origen and those of other revisors.

Even if we accept, as certainly we must, that all the text-forms contain some Origenic additions, it is gratuitous to assume that they are Origenic *in toto*. There is no reason to doubt that the text of  $\mathfrak{S}$ , G, the related cursives abcx, and to some degree A (= A I), is descended from the edition of Eusebius and Pamphilus; as FRITZSCHE observed, "*textus . . . saepius ad Hebraicum accommodatus est.*" To call other texts Origenic is wrong.

The author's Origenic theory unfortunately takes up space which could have been devoted to matters of greater importance. The aim of textual criticism, after all, is to restore the original text, so far as this may be possible. In the absence of a "neutral" text of Judges LAGARDE's eclectic principle is the only sane procedure. This is not to say that all texts have equal value, and the author holds that A II has relatively most ancient material to offer. With this the reviewer agrees. At the same time this Syrian or Lucianic recension displays the stylistic improvements, well known from the corres-

<sup>1</sup>) *Theol. Zeit.*, V (1949), 22.

ponding text of Samuel, which give it a late aspect. The analogy of Samuel can be pressed further. The Lucianic text of this book has long been known to contain a series of readings not found in other recensions, which occasionally go back to a Hebrew text superior to **מא**. In Judges there is a similar series of readings, but with clear evidence of their origin — something lacking in Samuel <sup>1</sup>). Both PRETZL and BILLEN made this discovery, but very much more study of these readings is still needed before they can be inserted in the proper place for them: the text and not the apparatus of future editions.

The peculiar Lucianic readings in Judges are usually found in doublets with the common LXX text. Compared with the latter they often give clear signs of being independent renderings. Sometimes they presuppose a different Hebrew text; often they are bungled versions of a corrupt or misread original similar to **מא**. It might have been argued that they are fragments of an otherwise lost translation, but since **Ⲭ** in a number of passages shows only the non-Masoretic part of these doublets and presents them several times in their original position and form, which they do not retain in A II, it is evident that they are primitive LXX readings. **Ⲭ** in Judges is an Ur-Lucian, which has been sought so unsuccessfully in Samuel. **Ⲭ** however is no pure second century text; it too has been corrected as is clear from a second Ur-Lucian witness, a stratum of readings incorporated in the very mixed cursive k. A simple example of this is found in ix 20:

A I	Ⲭ	A II	k
וְחָאֵכְל <b>ⲕⲁⲓ</b> <b>ⲕⲁⲧⲁⲫⲁⲓ</b>	<i>et mecaedat</i>	<b>ⲕⲁⲓ</b> <b>ⲕⲁⲧⲁⲫⲁⲓ</b>	<b>ⲕⲁⲓ</b> <b>ⲕⲁⲧⲁⲫⲁⲓ</b>
אַת-בַּעֲלִי <b>ⲧⲟⲩⲥ</b> ἄνδρας	<i>viros</i>	<b>ⲧⲟⲩⲥ</b> ἄρχοντας	<b>ⲧⲟⲩⲥ</b> ἄνδρας
שָׁכֵם <b>Ⲛⲓⲕⲓⲙⲟⲩⲟⲛ</b>	<i>Sicimorum</i>	<b>Ⲛⲓⲕⲓⲙⲟⲩⲟⲛ</b>	<b>Ⲛⲓⲕⲓⲙⲟⲩⲟⲛ</b>
וְאַת-בֵּית <b>ⲕⲁⲓ</b> <b>ⲧὸν</b> οἶκον	<i>et domum</i>	<b>ⲕⲁⲓ</b> <b>ⲧⲟⲩⲥ</b> οἶκους	<b>ⲕⲁⲓ</b> <b>ⲧⲟⲩⲥ</b> οἶκους
		αὐτῶν	αὐτῶν
מָלוּ * <b>Ⲙⲁⲗⲗⲟⲩ</b> ⲧ-	<i>Maallon</i>	<b>ⲕⲁⲓ</b> <b>ⲧὸν</b> οἶκον	<b>ⲕⲁⲓ</b> <b>ⲧὸν</b> οἶκον
<b>ⲕⲁⲓ</b> εἰ μὴ		<b>Ⲙⲁⲗⲗⲟⲩ</b>	<b>Ⲙⲁⲗⲗⲟⲩ</b> εἰ δὲ μὴ
וְחָצֵא <b>ἐξέλθοι</b>	<i>et exeat</i>	<b>ⲕⲁⲓ</b> <b>ἐκ</b> τῶν ἀρ- χόντων	<b>ἐξέλθῃ</b>
אֵשׁ <b>ⲡⲩⲣ</b>	<i>ignis</i>	<b>Ⲛⲓⲕⲓⲙⲟⲩⲟⲛ</b>	<b>ⲡⲩⲣ</b>
מִבְּעִלֵּי <b>ἀπὸ</b> ἀνδρῶν	<i>a principibus</i>	<b>ἐξέλθοι</b>	<b>ἀπὸ</b> τῶν ἀνδρῶν
שָׁכֵם <b>Ⲛⲓⲕⲓⲙⲟⲩⲟⲛ</b>	<i>Sicimorum</i>	<b>ⲡⲩⲣ</b>	<b>Ⲛⲓⲕⲓⲙⲟⲩⲟⲛ</b>
וּמִבֵּית * <b>ⲕⲁⲓ</b> <b>ἐκ</b> τοῦ			<b>ⲕⲁⲓ</b> <b>ἐκ</b> τοῦ
οἴκου			οἴκου
מָלוּ <b>Ⲙⲁⲗⲗⲟⲩ</b> ⲧ-			<b>Ⲙⲁⲗⲗⲟⲩ</b>
וְחָאֵכְל <b>ⲕⲁⲓ</b> <b>ⲕⲁⲧⲁⲫⲁⲓ</b>	<i>et comedat</i>	<b>ⲕⲁⲓ</b> <b>ⲕⲁⲧⲁⲫⲁⲓ</b>	<b>ⲕⲁⲓ</b> <b>ⲕⲁⲧⲁⲫⲁⲓ</b>
אַת-אַבִּימֶלֶךְ <b>ⲧὸν</b> Ἀβιμελεχ	<i>domum</i>	<b>Ἀβιμελεχ</b> <b>ⲕⲁⲓ</b> <b>ⲧὸν</b>	<b>ⲧὸν</b> οἶκον
	<i>Abimelec</i>	οἶκον αὐτοῦ	<b>Ἀβιμελεχ</b>

The first of Origen's additions seems peculiar at a cursory glance, for without it his text hardly makes sense. A comparison with k shews that

<sup>1</sup>) B. FISCHER, however, in *Lukian-Lesarten in der Vetus Latina der vier Königsbücher* (Studia Anselmiana 27-28, pp. 169-177), which has just come to hand, shews that the Vetus Latina is an Ur-Lucian witness.

מלוא was read by the original translator and translated for, omitting the inserted doublet, αὐτῶν εἰ δὲ μὴ expresses it: וְאֵת-בֵּיתָם וְלֹא. It is clear that Origen had before him a text similar, to the ancient parts of k, for he retains εἰ μὴ, but he could not insert Μαλλω coherently after οἷκους αὐτῶν, therefore he corrected and cut this phrase. A II, a much less systematic recension, made a doublet of the two texts but dropped εἰ μὴ. The second asterised phrase is more in the nature of a real addition, but בֵּית does seem to have been read before אַבְימֶלֶךְ by the translator behind the readings of k and ℣. The revisor of A II has rearranged the words, in particular he produced καὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ to match καὶ τοὺς οἷκους αὐτῶν. The important points are these: 1) only parts of the old text are preserved in A II, and that in a corrected form; 2) k has kept at least some of the unrevised text but only as *disiecta membra* scattered among the later strata of revised renderings; 3) ℣ too is a witness to the original form of the text, but is clearly a combination of two recensions; the first half is late, the second early. Considering how the early text has been suppressed in part in this example, there is no difficulty in allowing that the originators of A II, ℣, and k may have rejected early readings completely. Accordingly a reading attested by only one of these witnesses must often be adopted as original LXX. ℣ in particular preserves readings which have disappeared without trace from the Greek MSS. I cite only v 19: Gk. MSS ἐπὶ ὕδατος Μαγεδδῶ (etc. = מֵאֵל מִן הַיָּם), ℣ *ad aquas habitaverunt* (= עַל מֵי הַיָּם גָּרוּ).

The identification of A II as Lucian's recension does not however require a Syrian provenance for the text underlying ℣. In the ten preserved verses of the Bohairic version there are two readings shared only with ℣: xi 31 + *Domino*, xi 33 + *caede magna*. Also ℄ and the B-text cursive group (d)efjsz, both of which contain much A-text matter, have a number of readings in common with A II and ℣. This is not a case of the contamination of these Egyptian witnesses by the late Syrian recension, for: (i) the readings are proto-Lucianic, agreeing with ℣ rather than A II. Thus in iv 16 ℄ and ℣ have αὐτοῦ twice but A II thrice, and lw, the more reliable Lucianic MSS, shew a typical transposition. (ii) early readings attested in k or ℣, but not found in A II, appear in these Egyptian texts, as for example vii 25: k ἐν τῇ κοιλάδι, ℄ and ℣ *in valle*. Finally a certain number of readings found in odd MSS are also attested in ℣. Probably they were marginal variants which thus escaped the editorial activity of the third to fifth centuries A.D. This is very clear with οἱ ἱππεῖς of h (iv 7). ℄ and ℣ have the acc. *et equos illius* as the context demands. But a scribe who found ἱππους in the margin naturally thought a nom. more appropriate, and so changed it to ἱππεῖς.

The brief survey we have made of what, for want of a better name, may be called proto-Lucianic readings leads to important conclusions. It is recognised that the B-text is the result of a thorough revision, and the poor attestation of the early readings in the A-text witnesses shews that it too has been effectively revised. Apart from A II the early readings are only found on the fringe of the evidence. It is more than probable that here and there, or perhaps even in many places, the original reading is lost altogether.

SOISALON-SOININEN does not seem to have considered these problems



from the practical angle of a potential editor of a future edition of the Greek Judges. Indeed the methods he uses could at the best only lead to general conclusions and not precise and accurate results. He works within the framework of four recensions, but does not deal with the sub-groups of MSS. When gn and l(o)w part company, which is to be adopted as the reading of A II? Also we cannot just dismiss cursive groups as "einige minderwertige Minuskeln". The group (d)efjsz contains some very valuable readings. Nor is it sufficient to rely on BM for patristic evidence. Furthermore the author has not troubled to check the accuracy of some of the material he has borrowed from other scholars. For example PRETZL's statistics on the nota acc. σὺν, that it occurs 11 times in G and 41 times in c, should have been revised, for in fact it occurs 13 times in G, 59 times in c, 6 times in b, 5 times in b', and twice in a. Similarly the author missed a chance of improving the grouping of MSS as set out by PRETZL and BILLEN, for there are three cursive groups of the B-text, the third being q joined by o from i 1 to i 27 and iii 30 to viii 32. Also the conventional analysis of the doublet σκέπη νεανίδων σιρομαστῶν ἀνήφθη καὶ σιρομάστης into σκέπην ἐὰν ἴδω καὶ σιρομάστην and σκέπη ἐὰν ὀφθῇ καὶ σιρομάστης does not explain the single σκ. as contrasted with the double σιρ., the first of which has a gen. pl. ending; and it seems to have caused S.-S. to misread BM's quotation of Theodoret. This father certainly does supply the first part of the doublet, as does l also, but σκέπη(ν) is apparently no part of his text: ἐὰν ἴδω σιρομαστῶν (τεσσαράκοντα χιλιάδας). Also in i 16 the relation of **℣** *cum eo Amalec* to the Greek μετὰ τοῦ λαοῦ (+ Αμαλῆς defsz, **℥**) and Hebrew אֶת־הַעַם has not been explained to my knowledge. **℣** is the only surviving witness to a Greek rendering now lost apart from the one element in defsz **℥**, which read the Hebrew as אֶת־הַעַם<sup>1</sup>). Finally, the way in which SOISALON-SOININEN cites evidence causes grave misgivings. He usually gives only a selection of possible examples so that we have to assume what is not cited. But some of the material he quotes does not incline one to place any reliance on what is not quoted. Thus of the three citations of transcriptions given on pp. 27, 28 two need to be supplemented or corrected. For the second he quotes the A-text as μωσφαίθμ, and **℣** as *labiorum*. However the A-text also contains χειλέων, but it is quoted in the previous verse of the apparatus and seems to have escaped notice. The third example (v 22) reveals a misunderstanding: ἐπὶ ὕβρει of A II is part of a proto-Lucianic rendering found in a better form in k. In it דַּהְרוֹת is given as ἐκστάσεως αὐτοῦ (= חֲרָדָתוֹ; cf. the (pseudo-?) Aquilan εὐπρέπεια = הַרְדָּה); סוֹס מ' is not represented, and should probably be omitted from **℣** as a gloss to אַבְיָרִי; στέρνα in A II is corrupt for πτέρνας of k; εὐθύνοντα of k is correct (הִלְמוֹ, read as מִלְמַד<sup>2</sup>); and as between ὕβρει (A II) and ὕψει (k) the uncertainty of their relationship to **℣**

<sup>1</sup>) The singular *habitavit*, to which *Amalec* is the subject, is also part of the original reading, for although it is Masoretic and attested by the Origenic MSS, they betray their lateness by inserting the immediately preceding verb, which is wanting from **℣**, A II, and Boq.

(18) prevents any decision between them. In mitigation of these defects it must be said that the book gives the impression that the author has not had long enough to make a really minute study of the evidence.

The author's attitude to proto-LXX problems is that the evidence of MSS and versions points back to one text only. At the same time he seems quite prepared to acquiesce in the idea of a number of different primitive translations, at least to judge from the wording of a footnote on p. 115. The question however must be put: if an empirical study of all the evidence leads to the conclusion that there is one underlying text-form presenting uniform literary features, where are we to look for the evidence that originally there was a number of independent versions which have been condensed into our texts?

Westminster

W. G. LAMBERT

F. MICHAELI, *Dieu a l'image de l'homme*, Delachaux-Niestle, Paris, 1950. 173 p.

C'est tout à la fois l'un des charmes et l'une des difficultés de la Bible que ces images ou l'être et l'activité divins sont décrits sur le mode de l'être et de l'activité humaine. C'est cette question, dite des anthropomorphismes, que vient de traiter le Professeur de la Faculté de Théologie protestante de Paris.

Il commence par faire l'inventaire de ces expressions. Mettant à part les simples locutions métaphoriques ou grammaticales, l'auteur reprend les passages où l'on parle de la face, des yeux, de la bouche, des oreilles, du cœur, des mains, des narines, enfin de Dieu. Le second chapitre, relatif aux actions de Dieu, n'est pas moins brillant. Une seule petite réserve: n'est-ce pas anticiper sur les conclusions générales que de voir en Gen. iii 8; xi 5 une „conception étroite et humaine”? Ne faudrait-il pas au préalable une étude du contexte et du genre littéraire? Plus on les scrute, plus ces textes paraissent étudiés, équilibrés et profonds.

Après un florilège extrêmement pittoresque et bien venu des actions „manuelles” de Dieu, l'auteur passe aux sentiments et aux passions attribuées à Dieu: jalousie, repentir, colère, amour... plutôt que pensées. Un détail: est-il bien exact de voir dans la „connaissance” de Dieu chez Osée une allusion à l'acte conjugal? Le vieil oracle jahviste de Balaam parle de la connaissance de Dieu et c'est sa connaissance de toutes choses dans leur profondeur (Num. xxiv 16)? Aussi conviendrait-il sans doute de ne pas serrer de trop près le contexte matrimonial du livre. Quoi qu'il en soit de cette chicane ce chapitre est plein de finesse et plus développé que le suivant où MICHAELI ne fait que passer sur la question des noms de Dieu avant de s'attacher à celle de la résidence de Dieu (avec une insistance sur l'arche). Cette partie se clot par un chapitre sur les théophanies considérées comme apparitions „physiques” de Dieu, tel un homme en rencontrant un autre. Nous aurions distingué davantage théophanies et anthropomorphismes, une théophanie n'étant pas nécessairement un anthropomorphisme, même si elle s'exprime anthropomorphiquement.

Une seconde partie, assez dense, compare la manière dont les différents livres traitent une même scène biblique, ce qui permet de préciser les „atténuations ou spiritualisations” subies par les anthropomorphismes. Il s’agit surtout de Samuel-Rois en parallèle avec Chroniques et des différents documents du Pentateuque. L’auteur s’appuie sur les commentaires habituels: la bibliographie donne l’impression d’être un peu ancienne (voir le tableau de la fin P. 169s; la Religion assyro-babylonienne de DHORME n’est citée que par l’édition de 1910). Notons seulement que l’on peut se demander s’il faut vraiment admettre une retouche pour expliquer la manière dont il est question des anges en Gen. xviii-xix; c’est peut être seulement un procédé de composition pour souligner en dyptique la présence de Dieu chez Abraham, son absence chez les pervers sodomites... L’auteur termine cette partie en synthétisant de manière très heureuse le travail théologique accompli: suppression d’expressions, moralisation des rapports entre Dieu et les hommes, insistance sur la transcendance lointaine de Dieu. Il eut été peut être bon de noter le soin avec lequel les documents sacerdotaux s’efforcent de sauvegarder la transcendance de Dieu sans l’éloigner, un de ses thèmes essentiels étant l’habitation de Dieu en Israel.

Tout ceci montre qu’il y a un problème de pensée religieuse dans les anthropomorphismes. La IIIème partie a pour but de le résoudre. Tout d’abord l’auteur montre solidement, mais succinctement, que l’anthropomorphisme biblique n’est qu’un aspect de l’anthropomorphisme sémitique. Le phénomène est commun aux primitifs. On eut aimé toutefois que ce fond de tableau fût plus développé car c’est la méthode indispensable pour dégager en relief l’originalité du message biblique. Quoi qu’il en soit ces images ont leur source dans l’anthropologie du peuple hébreu. Avec R. SMITH l’auteur insiste sur la notion du dieu propriétaire, baal, et avec le P. LAGRANGE sur la notion du dieu personnel. Enfin, souligne avec force MICHAELI, il s’agit d’un Dieu vivant et le caractère concret de la langue tend à exprimer cette vie par le moyen d’anthropomorphismes. Si ceux-ci se distinguent des autres c’est que le Dieu d’Israel est saint; il n’est pas créé, il n’est pas pécheur. Ce n’est pas une idole (il est vrai que l’idole du temps est plutôt lieu où le dieu est présent que le dieu même; mais sur ce point également Bible et paganisme ambiant s’opposent) il n’est pas une idée, c’est une personne, personne qui peut être lointaine ou proche. C’est surtout un Dieu que se révèle à l’homme et l’anthropomorphisme biblique apparaît avant tout à l’auteur comme un „anthropomorphisme de relation”. Dieu se manifeste à l’homme par sa parole et par son action, action qui peut devenir modèle de l’action humaine. Ainsi cet anthropomorphisme et ses atténuations successives ne font que refléter une seule et même pensée divine. A son terme „l’incarnation est le prolongement normal de l’anthropomorphisme”. Ici on peut avoir une hésitation. Est-ce vraiment la même ligne de pensée? Autant l’anthropomorphisme biblique est dominateur autant l’incarnation néotestamentaire se fait dans la faiblesse et la passion. Dieu se livre à l’homme. Je préférerais la ligne de St. Irénée et de St. Thomas qui voit la préparation de l’Incarnation non dans les anthropomorphismes mais dans les théophanies où Dieu en effet

commence à se livrer à l'homme. Mais ceci est autre chose que l'anthropomorphisme, procédé littéraire ou écho d'une mentalité que la critique philosophique devait obliger à rectifier comme en témoigne la Bible elle-même. C'était un vêtement dont celle-ci pouvait se dépouiller une fois que la présence vivante du Dieu révélateur fut bien saisie des fidèles et conservée par une tradition sans défaillance (Deut vi 7). Quoi qu'il en soit de ce point difficile on ne saurait trop louer l'auteur d'avoir aussi bien mis en lumière cette vie et cette révélation de Dieu dont témoigne l'Écriture dans ses images les plus hardies.

Issy-les-Moulineaux

H. CAZELLES

### BOOKLIST<sup>1)</sup>

- Abraham, Père des croyants.* Cahiers sioniens V, 2 Juin 1951. 140 pp.  
Ensemble d'articles du Cal TISSERAND, P. DÉMANN, R. DE VAUX, J. DANIELOU . . . sur les différents problèmes historiques, traditionnels, religieux, que soulève cette figure biblique. J. STARCKY étudie le contexte sociologique et religieux; J. GUILLET, la figure d'Abraham dans l'Ancien Testament; J. DE MENASCE, les traditions juives sur le Patriarcat; Y. MOUBARRAK Abraham en Islam.
- H. ST. J. A. HART, *A Foreword to the Old Testament.* An essay of elementary introduction. London, 1951. xv + 178 pp.  
A well written and fresh book for beginners. Approaches the problems of literary introduction from the historical and religious background.
- I. LEWY, *The Birth of the Bible.* A new approach. New York, Bloch, 1950. 254 pp.  
The Author comes to the conclusion that only the prophet Nathan, the teacher of Solomon, could have written the main Biblical narratives. His work should be revised and later annotated by priestly and prophetic writers of less universalistic views.
- Melilah.* A Volume of Studies, III-IV, ed. by E. ROBERTSON and M. WALLENSTEIN Manchester, 1950. 352 pp. Hebrew. Price 30-.  
Contributors: J. ZUCKERBRAM, D. WINTON THOMAS, N. H. TUR-SINAI, P. KAHLE, S. KRAUSS, A. MARMORSTEIN, M. BENAYAHU, H. YALON, L. WARTSKI, CH. RABIN, W. J. MARTIN, S. D. GOITEIN, M. ZULAY, B. LEWIS, P. R. WEIS, C. ROTH, S. ASSAF, J. KLAUSNER M. WALLENSTEIN, I. D. MARKON, J. E. HELLER, A. RUBINSTEIN, E. ROBERTSON, and A. A. 'AKAVIAH.
- G. DOUGLAS YOUNG, *Grammar of the Hebrew Language.* A new approach to the Hebrew Language and to advanced exegesis using Hebrew and Romanized scripts. Grand Rapids, Mich., Zondervan, 1951. xx + 214 pp. \$ 4.00.  
The Author starts from an actual passage in Hebrew, gives analysis of the phonological and morphological important items. Each lesson has its vocabulary list. A second Part brings a description of the language. A partly new and attractive method. The photographed manuscript is very well legible, only the Hebrew characters are less clear.

<sup>1)</sup> The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.



- G. R. DRIVER, *The Hebrew Scrolls from the neighbourhood of Jericho and the Dead Sea*. Friends of Dr. William's Library, fourth lecture 1950, Oxford, 1951. 51 pp. Price 3s. 6d.  
A well documented review of the found, its character and its linguistic and historical problems.
- J. A. MONTGOMERY and H. S. GEHMAN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*. International Critical Commentary, Edinburgh, T. & T. Clark, 1951. xlvii + 569 pp. Price 35/-.
- J. G. AALDERS, *Gog en Magog in Ezechiël*. With a summary in English. Kampen, 1951. 176 pp. Thesis, Reformed University, Amsterdam.
- S. MOWINCKEL, *Salmediktningen i Bibelen*. Oslo, 1951. xv + 664 pp.
- H. BOUT, *Het zondebesef in het Boek der Psalmen*. Leiden, 1952. viii + 191 pp. Thesis, University Utrecht.
- G. HÖLSCHER, *Das Buch Hiob*. Handbuch zum Alten Testament I, 17. Zweite, verbesserte Auflage. Tübingen, Mohr, 1952. 102 pp. Einzelpreis DM 7. Subskriptionspreis DM 6. Gebunden DM 9.50 und DM 8.50.
- Orientalia Suecana* ed. E. GREN. Vol. I. Fasc. 1/2. Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1952. 94 pp. Subscription Price: 20 Sw. Crowns.  
A new periodical for the Near Eastern Studies, including Islam, Iranology, Egyptology and African ethnology.  
Contributors of the first double number: T. SÄVE-SÖDERBERGH, H. H. v. DER OSTEN, I. ENGNELL (Paesah-Massôt and the Problem of 'Patternism'), A. HALDAR, S. WIKANDER, G. WIDENGREN.
- F.-M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, Tome I: *De la conquête d'Alexandre jusqu'à la guerre juive*, Paris, Gabalda, 1952. xv + 505 pp. Prix: 2600 francs.
- ARVID S. KAPELRUD, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhagen, 1952. 156 pp.  
The Author explains the controversial position between El and Baal on the assumption that the latter is an intruder, a foreign god.
- JOH. LINDBLOM, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah, a new attempt to solve an old problem*, Lund, 1951. 114 pp. (Lunds Universitets Årsskrift, N. F., Avd. 1, Bd 47, Nr. 5). Kr. 11.—
- BERYL SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Age*, Oxford, Blackwell, 1952. 2nd edition, enlarged. xxii + 406 pp. 37s 6d.

# CANAANITE KINGSHIP IN THEORY AND PRACTICE

BY

JOHN GRAY

Manchester

We have long been familiar with the endeavours of GUNKEL,<sup>1)</sup> GRESSMAN,<sup>2)</sup> MOWINCKEL,<sup>3)</sup> and SCHMIDT<sup>4)</sup> to explain the role of the Davidic king in the Jerusalem cult in categories of general anthropology and specifically of the cult-patterns of Egypt and Mesopotamia, where the figure of the king was central. MOWINCKEL, in fact, conceives of the Davidic king as 'the incarnation of the national God.' This theory of divine kingship as a vital element in a general cult-pattern has been accepted and applied to Israel by an influential body of scholars and finds its most concrete expression in English in two publications edited by S. H. HOOKE, namely *Myth and Ritual*<sup>5)</sup> and *The Labyrinth*<sup>6)</sup>. Since the discovery of the Canaanite literature of Ras Shamra evidence has been claimed from the soil of Canaan itself for this royal-divine ideology, notably by HOOKE,<sup>7)</sup> MOWINCKEL,<sup>8)</sup> and ENGNELL<sup>9)</sup>. This position, we feel, is subject to

<sup>1)</sup> GUNKEL and BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen*, 1933, p. 140ff.

<sup>2)</sup> GRESSMANN, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905; *Der Messias*, 1929.

<sup>3)</sup> MOWINCKEL, *Psalmstudien*, II, 1922, pp. 298ff.

<sup>4)</sup> SCHMIDT, *Die Thronfahrt Jahves am Fest der Jahreswende im alten Israel*, 1927.

<sup>5)</sup> *Myth and Ritual: Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in relation to the Culture Pattern of the Ancient East*, ed. HOOKE, 1933.

<sup>6)</sup> *The Labyrinth. Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World*, ed. HOOKE, 1935. In this collection, the position of the king in the Jerusalem cult is studied by A. R. JOHNSON, who accepts the theory of the centrality of the king in the cult and even of his adoption as the divine son (pp. 71-111), but does not accept HOOKE's theory of the conformity of the Israelite cult to a general cult-pattern. JOHNSON has clarified his position in a recent study, *Divine Kingship and the Old Testament*, *ET*, LXII, 1950, pp. 36-42.

<sup>7)</sup> HOOKE, *Origins of Early Semitic Ritual*, 1938.

<sup>8)</sup> MOWINCKEL, *Immanuelprofetien Jes. 7 Streiflys fra Ugarit I*, *NTT*, XIII, 1941, pp. 129-158; *Til uttrykket 'Jahvaes tjener'*, *Streiflys fra Ugarit II*, *NTT*, XIII, 1942, pp. 24-26; *Fra Israels Omvaerden*, *NTT*, XLV, 1944, pp. 70-78.

<sup>9)</sup> ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, 1943; *The Text II K from Ras Shamra, A Preliminary Investigation*, *Religion och Bibel. Nathan Söderbloms-Sällskapets Årsbok*, 1943, pp. 1-20; *The Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in Deutero-Isaiah*, *BJRL*, vol. XXXI, No. 1, January 1948.

qualification. Here the opinion of MOWINCKEL is valuable both as indicating his own position and as a criticism of the more extreme position of ENGNELL. He agrees, in the main, with ENGNELL's view of the position of the king in ancient Syria but questions his exegesis of the texts. <sup>1)</sup> Our own opinion is that in the uncertainty which surrounded so much of the text used by ENGNELL such a categorical position as he occupies is premature. In investigating the Hebrew kingship in its political aspects ALT <sup>2)</sup> had already sounded a salutary note of caution in minimizing the influence of Canaan on the institution of the kingship in Israel. He maintains, in fact, that the kingship in Canaan was already a spent force at the time of the Hebrew occupation and the foundation of the Hebrew state, having been replaced by an oligarchy, the elders, as at Shechem (Jdg. ix 1ff.), Succoth and Penuel (Jdg. viii 5), Gibeon (Josh. ix 3ff.), and probably also Jerusalem (2 Sam. v 6) and Gezer (1 Kings ix 16). <sup>3)</sup> With ALT we entirely agree and consider this aspect of his thesis worth elaborating in the light of fuller evidence. If we are to understand the kingship in Israel by the method of *eisegesis*, <sup>4)</sup> we must first of all clarify the question of kingship in Canaan.

Documentary evidence from Canaan, which used to consist of Phoenician royal inscriptions, the Egyptian papyrus of Wen-Amon, and scattered references in the Old Testament, has been greatly increased by the cuneiform texts of Ras Shamra. These are the more valuable since they comprise several categories of documents, myth, saga, administrative texts, diplomatic correspondence, private letters, and ritual texts. We have, thus, texts which refer to historical conditions and can be dated, in fact, to the Amarna period, the beginning of the 14th century, as the correspondence of the king *Nqmd* with the Hittite Šubbiluliuma indicates. <sup>5)</sup> The mythological texts, however, even though they may be late recensions dating from this

---

<sup>1)</sup> MOWINCKEL, *NTT*, XLV, 1944, pp. 72ff. MOWINCKEL objects that ENGNELL commits the error of verbal literalism, making too little allowance for poetic usage and imagery. T. H. GASTER raises the same objection in his review of *Studies in Divine Kingship, Review of Religions*, 1945, pp. 279ff.

<sup>2)</sup> ALT, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina*, 1930, pp. 31-32.

<sup>3)</sup> In the case of Jerusalem and Gezer in the passages cited there is no explicit mention of elders, but the people are mentioned and nothing is said about a king.

<sup>4)</sup> NORTH objects that to use this method, as MOWINCKEL does, is to miss the real significance of much that is vital in the religion of Israel. *The Religious Aspects of Hebrew Kingship*, *ZAW*, L, 1932, p. 35ff.

<sup>5)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, 1947, 118.

period,<sup>1)</sup> are almost certainly from a much earlier date. They are highly elaborate literary productions which must have been perfected over a considerable period, which we might estimate conservatively at four centuries.<sup>2)</sup> This difference in the date of the events and conditions to which the documents refer, as well as the difference in the nature of the documents themselves, must be taken into account and has prompted the title of this study. Within the scope of this evidence it is proposed to consider Canaanite kingship in theory and practice in all its aspects, so that eventually we may determine more particularly the institution of kingship in Israel in relation to the king-ideology of Canaan.

Of chief significance for the reconstruction of the ideology of kingship at ancient Ugarit are the two texts *Krt*<sup>3)</sup> and *Dn'el* or '*Aqht*<sup>4)</sup>, which have as their chief figures kings and their associates. The latter text is the less important since the protagonists are, not *Dn'el*, but his son '*Aqht* and the goddess 'Anat. Here there is no doubt that *Dn'el* was a king, but, whatever element of history or saga may have been the nucleus of the text, this has been quite obscured by the mythological accretions. This text, then, does not yield much information on the subject of kingship, but it does indicate the sacred significance of the king in ancient society. The *Krt* text is of much higher value. This is not a myth, but a saga.<sup>5)</sup>

1) This is indicated by a colophon to the mythological text, GORDON, 62, l. 56.

2) We take as a *terminus post quem* the beginning of the 18th century when the horse was introduced to Western Asia. The *Krt* text mentions the chariot and team of three horses, I K, 55-56, 127-129. DE LANGHE also argues for a long literary tradition, pointing out that between the time that the Semites first appeared at Ugarit and the period when the texts assumed the literary character they now bear was a round millennium, *Les Textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs Rapports avec le Milieu Biblique de l'Ancien Testament*, 1945, vol. I, p. 43.

3) VIROLLEAUD, *La Légende de Keret, Roi des Sidoniens*, 1936, Le Roi Kéret et son Fils (II K), Poème de Ras Shamra, *Syria*, XXII, 1941, pp. 105-136, 197-217; Le Mariage de Kéret (III K), Poème de Ras Shamra, *Syria*, XXIII, 1942-43, pp. 137-172.

4) VIROLLEAUD, *La Légende phénicienne de Danil. Texte Cuneiforme Alphabétique avec Transcription et Commentaire, précédé d'une Introduction à l'Étude de la Civilisation d'Ugarit*, 1936.

5) VIROLLEAUD admits the difficulty of disengaging the historical element in this text from its mythological matrix. He proceeds, however, to find in the first *Krt* tablet the names of particular localities, people, and persons, which he takes to localize the action in Southern Palestine and Edom and to relate it to historical peoples, the Hebrew fathers and the early Phoenicians. In this historical interpretation he has been followed by DUSSAUD (*RHR*, CXVIII, 1938, pp. 163ff. *Les Découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament*, 2nd ed., 1941,



It is true that it deals with the heroic age, but an age not too far remote for the king to have lost his historical proportions. We insist, however, that from the point of view of the Amarna Age, to which we assign the administrative texts, *Krt* is more the ideal pattern of a Canaanite king than the actuality, as we hope to demonstrate.

The first point that emerges from this text is that the kingship is hereditary. Kingship usually is hereditary, but that principle obtains only at a developed stage of the society, and the history of the institution in Israel indicates that this was no inherent principle in primitive kingship, and even after the dynasty was founded it was often disputed. Hence it seems not pointless to deal with this aspect of the kingship in Canaan. In the *Krt* saga the text opens with the king's distress at the annihilation of his family. This is not a personal but a communal disaster and occasions the mourning and withdrawal of the king.<sup>1</sup>) The god El appears to him in a vision and promises him progeny, whereupon the king emerges from his seclusion and associates himself again with his people. After due sacrifice he goes ceremonially forth and by conventional fiction snatches the bride and eventually the promise of El is fulfilled:

‘The wife thou takest, O *Krt*,  
The wife thou takest into thy house,  
The damsel thou bringest into thy court,  
Will bear thee seven sons,  
Yes eight will be borne unto thee.  
She will bear *Yšb*, the lad,

---

pp. 160ff.), Lods (*RES*, 1936, p. lii), and SCHAEFFER (*The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit*, 1939, p. 73). ALBRIGHT (*BASOR*, LXX, 1938, p. 23), BAUMGARTNER (*ThZ*, III, 1947, pp. 81ff.), DE LANGHE (*op. cit.*, vol. II, pp. 67-147), DE VAUX (*RB*, XLVI, 1937, pp. 526-555), EISSFELDT (*ZDMG*, XCVI, 1940, pp. 59ff.), and PEDERSEN (*Berytus*, VI, 1941, pp. 63-105), though seriously criticizing the particular interpretation of the former scholars, maintain that there is a historical nucleus, even though that is no more than the bridal of *Krt*. A cultic interpretation is suggested by MOWINCKEL (*NTT*, XII, 1941, pp. 129-158; XIII, 1942, pp. 24-26), who, after stating that *Krt* is no historical king but an Adonis-figure, a dying and rising vegetation-deity, qualifies his statement by classing the poem as ‘no longer a pure myth but a mythic hero-legend’, ‘en mytisk heltesagn’, the original god having become the mythical dynasty-founder. ENGNELL follows MOWINCKEL, but regards the poem as a pure cultic myth with no historical association. *Studies in Divine Kingship*, 1943, pp. 149ff.

<sup>1</sup>) This perhaps explains the king's name, which we take to be *Karut* a passive participle of the verb *krt*, ‘to cut off’.

Who sucketh the milk of 'Atrt,  
 Who sucketh the breast of the Virgin 'Ant,  
 The nurses ( )<sup>1)</sup>

The name of the prince Ysb, 'He will continue',<sup>2)</sup> suggests that the dynastic conception was already fully established. The last couplet, by analogy with Assyrian royal texts, indicates that the prince Ysb would be king. Ysb expects to succeed his father and, in fact, seeks to do so prematurely in his father's illness. We are not told, however, if he ever did actually succeed to the throne.

The next opportunity we have of studying this principle is in the Amarna Period. Here, though sober historical and administrative texts are available, the evidence is not nearly so explicit. At Ugarit itself there is no direct evidence that Nqmd, who ruled then, had succeeded to his father's authority. In a text<sup>4)</sup> confirming the perpetual possession<sup>5)</sup> of landed property and in another<sup>6)</sup> recording state payments to individuals and classes, the hereditary principle is admitted. One of those classes is mrynm, or equestrians, specialists in chariot warfare. Now from tablets from Atchana, ancient Alalakh, and from Nuzu it appears that they were a key class in a feudal order of society,<sup>7)</sup> where the hereditary principle applied most rigidly.

1) GORDON, *Ugaritic Handbook*, 128, II, 21-28.

'att tqb y krt	ild šb' bnm lk	ynq blb 'a(t)rt
'att tqb btk	'wtmn tšmn lk	mšš id bšlt ('nt)
glmt tš'rb bžrk	ild yšb glm	mšnq (t )

2) Arabic وَصَب, 'to continue, be established', Hebrew צָבַ, Hithp.

3) The name Nqmd has been variously explained. DOSSIN takes it as purely Amorite, *Nqmd et Nqme-Had, Syria*, XX, 1939, pp. 169-176. ALBRIGHT takes it as a form of Ni-iq-me-daš and regards it as Hittite, *BASOR*, LXIII, 1936, p. 24. HROZNÝ equates it with Νιχομηδης, which is attested as the name of an Ionian king, *AO*, IV, 1932, pp. 176-177. If ALBRIGHT or HROZNÝ were right, Nqmd might be a Hittite vassal with no royal antecedents. It is unlikely, however, that such a vassal would have fitted so well into the social and political system at Ugarit as Nqmd did.

4) GORDON, *Ugaritic Handbook*, 300.

5) 'Ubdy, cf. Arabic أَبَدَى, 'to abide', أَبَدَى, 'perpetual'.

6) GORDON, *Ugaritic Handbook*, 400.

7) The dependence of this class upon the king is well illustrated by a tablet from Atchana which Sidney Smith translates: "Seal of Niqmepa the King. As from this day forth Niqmepa the King, the son of Idrimi, has released Qabia to be a mariannu, as the sons of mariannu-men of the city-state of Alalakh are so also are Qabia and his grandsons in perpetuity and priests of Enlil. Enlil is (the protector?) of his grandsons in perpetuity and they are also priest-nobles of Teshup and of the goddess Hepat likewise. Witnesses, Ilim-ilimma, the King's son, Sharu, son of Ir-kabtu, Akiteshup." *Antiquaries Journal*, XIX, 1939, p. 43.

Thus by analogy we seem entitled to regard the same principle as applying also to the throne, and, indeed, the funerary inscription of Aḥiram of Byblos (c. 1000 B.C.) and later Phoenician inscriptions confirm this conjecture. On the other hand, succession in the Canaanite states in the Amarna Age must have been conditioned by the amenability of the rulers to the designs of the great imperial powers of Egypt and the Hittites. It is notable that, with the possible exception of the sons of Aziru, there is no reference in the Amarna Tablets from Syria and Palestine to hereditary power, and Abdi-Ḥiba of Jerusalem acknowledges that it was solely by grace of the Pharaoh that he held his command.<sup>1)</sup> There are few particular references to kings and nothing to suggest that, for the most part, the local chiefs were not mercenary commandants of various race rather than 'local dynasts', as they are usually termed.<sup>2)</sup> In the little states on the Phoenician coast, however, with their older civilization and their tradition of subservience to Egypt, it is likely that the rulers had come to realize their limitations and would be quick to trim their sails to the prevailing wind of political power, thus maintaining their position as vassals of Egypt or, in the case of Ugarit, of the Hittites.<sup>3)</sup>

The principle of hereditary kingship and the stability of the royal line may well have had a religious sanction in ancient Canaan until the Amarna Age, when as yet the cultural and political equilibrium of the ancient Near East was not upset by the irruptions of barbarians and tribesmen of the Iron Age. It was an accepted fact in Mesopotamia that 'kingship came down from the gods'. The king, then, stood in a special relation to god, which is expressed in the *Krt* saga by the

---

<sup>1)</sup> KNUDTZON, *Die El-Amarna Tafeln*, 1915, 286, 9-12.

<sup>2)</sup> One of the major kings, who refers to the Pharaoh as his 'brother', in his request for a safe-conduct for his envoy to Egypt refers to 'the Kings of Canaan', KNUDTZON, 30, 1. Rib-Addi of Byblos refers to the respect which 'the kings of Canaan' once had for the power of Egypt in contrast to the boldness of Abdi-Ašratu and his associates, KNUDTZON, 1909, 46. More specifically Abimilki of Tyre refers to certain kings, namely Zimrida, king of Sidon (KNUDTZON, 147, 66-67), and the king of Hazor (KNUDTZON, 148, 40-41). Other references are to the kings of Irqatu (KNUDTZON, 193, 15), Ammia (KNUDTZON, 139, 14), and Ardata (KNUDTZEN, 140, 12). Ugarit, of course, was also ruled by a king at this time.

<sup>3)</sup> The letter of *Nqmd*, King of Ugarit, makes this perfectly plain. GORDON, *Ugaritic Handbook*, 118. Abimilki of Tyre, however, rather indicates that the Hittite overlordship was a temporary phase. KNUDTZON, 151, 55ff.

father-son relationship of El and the king. El, the senior god of the pantheon of Ugarit asks:

'Who is *Krt* that he weepeth?.....

Does he desire the kingship of the Bull his father?

Or sovereignty as the Father of men? <sup>1)</sup>

Here kingship, *mlk*, is the peculiar property of El. This in itself constitutes an essential link between the god and the earthly king. Much has been written in support of the theory of divine kingship among the Western Semites to demonstrate that the king was the earthly representative of god, particularly of the dying and rising god, in the seasonal festivals. <sup>2)</sup> Here, however, it should be noted that El, with whom *Krt* is so closely related, is not a dying and rising deity whose cult is associated with the alternation of the seasons, but is a god concerned with moral issues. <sup>3)</sup>

The corner-stone of the theory that the king in ancient Canaan was the incarnation of the dying and rising god is the rôle that the king played in the Horus-Osiris ritual in Egypt and in the Babylonian *Akitu* festival, which is attested in its most complete form in a text from the time of Nebuchadrezzar. <sup>4)</sup> This view assumes that Canaan, lying as it did, between the two great seats of civilization and empire in Egypt and Mesopotamia, was bound to reflect the culture of both. This view does not strictly accord with facts determined by archaeology in Canaan. We do not deny certain cultural influences in the material life and literature of Canaan, but at all stages of their history Palestine and Syria manifested a stubborn and wholesome independence of one or the other. This is admirably manifested at at Ras Shamra, where, in spite of the political influence of Egypt and the cultural influence of Mesopotamia, a native literature grew and flourished in a dialect which has comparatively little affinity with

<sup>1)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, *Krt*, 38ff.

*mn krt kybky . . . . . mlk tr 'abb y'arš                      hm drkt k'ab 'adm*

<sup>2)</sup> The corner-stone of this theory is the myth and liturgy of the Babylonian *Akitu*, or New Year Festival. This is attested in its most complete form in a text from the time of Nebuchadrezzar. GADD, 'Babylonian Myth and Ritual'. *Myth and Ritual*, ed. S. H. HOOKE, 1933, p. 47. See also SNAITH, *The Jewish New Year Festival*, 1946, pp. 212ff.

<sup>3)</sup> This is indicated by the stock epithets of El, *ltpn 'el dp'ed*, which corresponds to the Arabic الطيف ذو فؤاد and is reminiscent of الرحمان الرحيم of the Qur'an. Again, the moral aspect of El is apparent from his directive to *Krt* to do no violence to 'Udm.

<sup>4)</sup> This may be a late recension of a much earlier original.



Accadian. The pantheon too, in the mythological texts, shows similar independence of Egypt and Mesopotamia. To emphasize the influence of Egypt or Mesopotamia in Canaan is to neglect certain vital factors in the history of the land. Of those we should particularly emphasize infiltration and irruption of desert tribesmen, especially at the beginning of the Middle Bronze Age at the end of the 3rd millennium and at the beginning of the Iron Age (c. 1200 B.C.), with the latter of which the Hebrews were associated. It was this factor which gave the culture of Canaan its own idiomatic turn, as distinct from the cultures of Mesopotamia or Egypt. Laying emphasis on this element, we venture to propose a somewhat new approach to the question of the special relationship in which the ancient Canaanite king stood to god, as expressed in the *Krt* saga at Ugarit.

First of all, we agree with MOWINCKEL that it is impossible to consider the king as apart from the community. The fiction of divine kingship may have helped to maintain his authority and to perpetuate his line, but ultimately the king was one of the people singled out by his valour or other peculiar virtue to be their 'able-man', as THOMAS CARLYLE put it. As such he leads them in war and gives expression to their corporate joy or their corporate sorrow. He embodies the community, as MOWINCKEL has noted.<sup>1)</sup> Now in the primitive tribal society, from which the people of Canaan on the foreland of the Arabian desert sprang and by which it was repeatedly replenished, god was conceived of as the highest authority in the tribe. As such he was a kinsman, *dieu parent*, as DHORME has pointed out,<sup>2)</sup> and as such he stands in a moral relationship to his worshippers. He may be thought of as the father of the tribe or 'uncle' of smaller septs affiliated with or merged with the tribe. This state of social or religious development is not a matter of conjecture as far as concerns Canaan, but is actually attested in the Egyptian Execration Texts from Luxor and Saqqara of the 19th century. The theophoric names of chiefs of Syria and Palestine to a great extent express the conception that god is essentially a kinsman, and that not of the individual—whose age was not yet—but of the whole tribe. This we believe to be the genesis of the conception of the divine sonship of the king as that finds expression in the *Krt* saga at Ugarit.

---

<sup>1)</sup> MOWINCKEL, *Psalmstudien*, II, 1922, pp. 299ff. More recently, *Fra Israels Omverden*, NTT, XLV, 1944, pp. 75-78.

<sup>2)</sup> DHORME, *Le dieu parent et le dieu maître*, RHR CV, 1932, pp. 229-224.

Here we emphasize the fact already noted that the divine father of the king was not the dying and rising vegetation deity, but El, who is of the older stratum of the pantheon of Ugarit and is interested not so much in the processes of nature as in the relationships between men or between deities. The king is son of god not in his own right but as the representative of the people, who with their god represented a social unity. In this connection it is significant that El is not only called the father of *Krt* but also 'the father of men', 'ab 'adm. The latter phrase we take to indicate not a broad universalism. We refer 'adm to the people over against the king, as in the late Phoenician inscription of Eshmunazar of Sidon who adjures כל ממלכת וכל אדם<sup>1)</sup>.

Owing to the part played by the king as the chosen representative of his people before their god in various rites to maintain the regularity of the social and natural order or to adjust the community to novel conditions in times of crisis, the authority and even the physical person of the king became invested with peculiar virtue, so that the issue of his body might also share eventually in this respect. As the king was pre-eminently the son of god, bn 'el, his heir was said to be 'suckled at the breasts of goddesses'. This implies the development of the principle of hereditary kingship and also what GUNKEL termed a 'Hofstil' or court etiquette with appropriate form of address. The focus of attention thus tended to shift from the office of the king to his person. Another indication of this trend is a passage in the second *Krt* tablet where in *Krt*'s illness his son 'Elh'u asks:

'Why declare they *Krt* is the son of El,  
The offspring of the Kindly and the Holy?  
Or do gods die,  
The offspring of the Kindly One not live?'<sup>2)</sup>

Here the king is regarded ostensibly not as the one representing the many before the tribal kinsman, but as the divine son in quite a different category from other mortals. It is possible, however, that 'Elh'u in his excess of grief is using formulae familiar from the cult. In the same passage he declares:

'The mountain of Ba'al will weep for thee, O father,  
Even Sapon the holy precinct.'<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> G. A. COOKE, *North Semitic Inscriptions*, 1903, 5, 11; 4, 10ff.

<sup>2)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, 125, 20-23.

'ekm yrgm bn 'el krt      špḥ lṭpn wqdš      'u'elm tmtn      špḥ lṭpn lyḥ.

<sup>3)</sup> *ibidem*, 6-7,

tbkyke 'ah ḡr b'ṭ

špn ḥlm qdš.

Comparative anthropology demonstrates that mourning rites were the duty of the near kinsmen, so here we seem to have the implication of divine kingship in a more fully developed form. Here the relationship is with the younger Ba'al, a fertility-deity rather than with El. It cannot be gainsaid, however, that in the same text El is entitled 'Father of men' as well as father of *Krt*, so we maintain that, in spite of a development in the notion of the king as son of god, the notion of the king as representative of the people before the king-god was still fundamental.

If, on the contrary, the emphasis had been laid exclusively on the relationship of the king and the god, the logical consequence would have been the practice of sacrifice to the king and certain passages have been claimed to indicate this. First, in the third *Krt* tablet *Krt*'s wife informs his *entourage*:

*dbh lert b'lkem* <sup>1)</sup>).

ENGNELL, who states the case for divine kingship in its most extreme form, translates:

'sacrifice to your lord *Krt*. <sup>2)</sup>

He would thus take the king as the object of worship, though it may be noted that even if we did read *dbh* as an imperative rather than as a noun, it would still be possible to read *lert* not as 'to *Krt*' but 'for *Krt*'. We agree with GINSBERG, however, in translating,

'Your sire *Krt* hath a sacrifice'. <sup>3)</sup> The queen was apparently dissimulating to explain the absence of the sick king, a probable view, since in the next tablet the same deception is practised by the king's son 'Elb'u on his youngest sister. <sup>4)</sup> The guests, however, suspect the truth and

'They weep for *Krt*....  
A weeping for the dead' <sup>5)</sup>

In a most fragmentary passage there are two lines,

<sup>1)</sup> *ibidem*, 128, col. iv, 28, cf. vi. 5, *dbh lert 'adnkm*.

<sup>2)</sup> ENGNELL, *Horae Soderblomianae* I, 1944, pp. 1-20.

<sup>3)</sup> GINSBERG, *The Legend of King Keret, Canaanite Epic of the Bronze Age*, BASOR, Supplementary Studies, 2-3, 1946, pp. 24-25.

<sup>4)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*; 125, 31ff.

<sup>5)</sup> So GINSBERG, *op. cit.*, p. 27, on GORDON, *Ugaritic Handbook*, 128, col. v., 12-14.

(*l*) *krt tbkn*

(*km*) *rgm trm*

( ) *mtm tbkn*.





dividual but the community. Here the king, standing, by his office, in peculiar relationship to god, is the recipient of revelation. He thus concentrated in his royal person the offices of prophet as well as priest, an association which was fundamental, as is emphasized by certain modern scholars, <sup>1)</sup> as it had already been noted by older scholars such as W. R. SMITH, <sup>2)</sup> and A. C. WELCH. <sup>3)</sup> In actual practice this office seems to have devolved from the king himself by the time of the historical texts. In the administrative texts from Ugarit there is no indication that the king himself was the recipient of revelation and in Amorite texts of the 18th century from Mari, <sup>4)</sup> in Assyrian, <sup>5)</sup> Aramaean, <sup>6)</sup> and Hebrew texts <sup>7)</sup> we find that the prophetic office was invested in certain officials, who, however, most significantly, were attached to the king. In the narrative of Wen-Amon at Byblos a case of prophetic ecstasy is described through the medium of which an oracle was given to the king <sup>8)</sup>. It is not

<sup>1)</sup> MOWINCKEL, *Kultprophetie und prophetische Psalmen, Psalmenstudien* III, 1923. CAUSSE, *L'Ancienne poésie cultuelle d'Israël et les origines du Psautier, RHPH* VI, 1926, pp. 1-37. JOHNSON, *The Prophet in Israelite Worship, ET* XLVII, 1935-36, pp. 312-319. *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, 1944. HALDAR, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, 1945.

<sup>2)</sup> W. R. SMITH, *The Prophets of Israel*, 1882, p. 85.

<sup>3)</sup> WELCH, *Prophet and Priest in Old Israel*, 1936.

<sup>4)</sup> NOTH, *History and the Word of God in the Old Testament, BJLR* Vol. 32, No. 2. March 1950. W. VON SODEN, *Verkündigung des Gotteswillens durch prophetisches Wort in den altbabylonischen Briefen aus Mari, Die Welt des Orients*, 1950, pp. 396-403.

<sup>5)</sup> The divine will is communicated to Esarhaddon by the *mabhe*, or ecstasies, in connection with his restoration of the cult and temple of Marduk at Babylon, LUCKENBILL, *ARA* II, § 659 D. Another such instance is recorded on text of Assurbanipal. *ibidem* II, 989.

<sup>6)</sup> The will of Ba'alshemin was communicated to Zakar of Hamath 'by 'seers and soothsayers', *בִּיד חֲזֹן וּבִיד עֲדָדָן*, LIDZBARSKI, *Ephemeris für semitische Epigraphik* II, 1909-1915, p. 3.

<sup>7)</sup> E.g. Nathan (2 Sam. vii, xii), Gad (2 Sam. xxiv 11) and the canonical prophets. We note, however, the close association of prophet and king in those instances and the fact that Gad is called 'the king's seer'. The prophet, then, had originally a regular status as a royal official, though in Israel the trend of prophecy was towards independence, as instanced by the great prophets. The original relationship between king and prophet explains the ready access which the Hebrew prophets such as Elijah, Elisha, Isaiah and Jeremiah had to the king. PEDERSEN emphasizes the association of prophet with king, but regards the prophets as originally independent men of God who were subsequently subordinated to the king. ISRAEL, III, 1940, p. 124. We should emphasize the authority which the prophet, whatever his original nature and status, derived from the king, who, at least ideally, was the recipient of revelation on behalf of the community. This is apparently assumed by Hosea iii 4.

<sup>8)</sup> GRESSMANN, *AOTZAT*, 1909, p. 230.

stated that the ecstatic was a regular cultic official but he may well have been, otherwise the king would not have been so easily persuaded by his oracle. There is no clear indication of such an office in the administrative texts from Ugarit, with the possible exception of passages in two texts, one of which confirms land-tenure to certain classes among which we find a class *trrm*.<sup>1)</sup> This may possibly be connected with the Hebrew *תור*, 'to watch', referring to those who watch the stars, or the liver or entrails of sacrificial victims.<sup>2)</sup> A sacral significance would appear to be indicated by the fact that in the first text *trrm* is listed before *khnm*, 'priests', and in the second after *nqdm*, a word which means literally 'shepherds' but has also a cultic sense, since the chief priest *'Atnprln* is also entitled *rb nqdm*.<sup>3)</sup> The class *trrm*, whoever they were, were associated with cultic officials and with the class of equestrian feudatories. This indicates that they were probably closely associated with the king, though there is no definite evidence to this effect.

It is, however, in officiating at sacrifices that the king especially performed his cultic duties. This is particularly well illustrated in the *Krt* text. The king, faced with the extinction of his house, retires mourning into what we take to be ritual incubation. We have emphasized the social aspect of the king's bereavement and sorrow, which would be described by anthropologists as involving 'rites of separation'. He is, however, reassured by El's revelation communicated in a vision. Then follows the description of a sacrifice made by the king on the roof of either a palace or temple, *hkl*, and more particularly on the parapet *tkmm hmt*. We should explain this extraordinary place of sacrifice with reference to the nature of the sacrifice. It was the rite by which *Krt* emerged from his ritual seclusion but, not yet resorted to the community, he was obliged to sacrifice in a 'marginal area', as Mesha of Moab, in sacrificing his firstborn,

<sup>1)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, 300, rev. 16.

<sup>2)</sup> Some would see a reference to hepatoscopy in the *Dn'el* or *'Aqht* text, GORDON, *Ugaritic Handbook*, 1 *'Aqht*, 105 ff. HALDER, *op. cit.*, p. 80. *Dn'el*, however, searches for actual remains of his dead son in the inside of the vultures, which, when recovered, he actually buries. i *'Aqht* 146-148. *wyqbr yqbrnn bmdgt bkn(rt)*.

And he buried him, yea he buried him  
In the darkness, in a linen shroud.

Clay models of livers from various excavations in Syria and Palestine indicate, of course, that hepatoscopy was practised, but the text here cited is no instance of this.

<sup>3)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, 62, 55.

immolated him upon the wall of his capital (2 Kings iii 27). *Krt*'s sacrifice is thus described:

'He washed himself and made himself red,  
He washed his hand, his elbow,  
His fingers, up to the shoulder,  
He went into the shade of the tent,  
He took a lamb for sacrifice,  
In his hand a kid from the enclosures;  
The whole of his meat of entertainment;  
He took a *msrr*, a bird of sacrifice;  
He poured wine into a cup of silver,  
Honey into a cup of gold.  
He went up to the top of the tower;  
He mounted the rampart of the wall;  
He raised his hands to heaven;  
He sacrificed to his father, the Bull, El;  
He served Ba'al with his sacrifice,  
The son of Dagon with his food....' <sup>1)</sup>

Having performed his sacrifice, which marked the end of his ritual seclusion and was thus a 'rite of aggregation', the king rejoins the community.

'*Krt* descended from the roof;  
He prepared food for the city,  
Wheat for *Beth Hbr*,  
He parched bread of the fifth,  
Food of the sixth month....' <sup>2)</sup>

We have discussed the significance of those rites elsewhere <sup>3)</sup>, so confine ourselves here to the statement of the view that we have here the rite of 'de-consecration' of the new crop whereby it was released for common use. <sup>4)</sup> We emphasize that the rite was performed by the king *Krt* in person.

<sup>1)</sup> *ibidem*, *Krt*, 156-171.

<i>yrtḥṣ wy'adm</i>	<i>lqh 'emr dbḥ</i>	<i>yṣq bgl ḥtṭ yn</i>	<i>nš'a ydb šmmḥ</i>
<i>yrtḥṣ yd 'amth</i>	<i>bydh ll'a kē'atnm</i>	<i>bgl ḥrṣ nbt</i>	<i>dbḥ ltr 'abb 'el</i>
<i>'uṣb'th 'd ṭkm</i>	<i>klt ḥmb dnzł</i>	<i>w'ly lgr mgdl</i>	<i>šrd b'ł bdbḥḥ</i>
<i>'rb bzł ḥmt</i>	<i>lqh msrr 'sr dbḥ</i>	<i>rkb ṭkmm ḥmt</i>	<i>bn dgn bmšdh.</i>

<sup>2)</sup> *ibidem*, *Krt*, 171-175.

<i>yrd krt lggt</i>	<i>ḥtṭ lbt ḥbr</i>	<i>mgd ṭdṭ yrtm.</i>
<i>'db 'akl lqryt</i>	<i>y'ep ḥm dḥmš</i>	

<sup>3)</sup> J. GRAY, *Cultic Affinities between Israel and Ras Shamra*, *ZAW*, LXII, 1949-50, pp. 214ff.

<sup>4)</sup> We have associated this rite with that in the Priestly Code of the offering of two 'wave-loaves' at the Feast of Weeks at the end of harvest. Lev. xxiii, 17. *Mishnah Menahoth* xi. The crop in Syria, is of course, a double one of barley, reaped in March-April, and wheat one month later.

An important aspect of the priestly function of the king at Ugarit, as in other primitive communities, was probably that of conferring or restoring fertility. In three fragmentary texts <sup>1)</sup> certain functionaries, *rp'um*, are indicated, who are seven in number, their leader probably being the eighth. They are thus not a race but a guild and are associated with a shrine, *hkl* or *'atr*. <sup>2)</sup> They are occupied at the threshing-floors and plantations, thus have an agricultural function which, in accordance with their name, we take to be that of healing or dispensing fertility. <sup>3)</sup> In the light of those texts we should explain the title *mt rp'e*, which is one of the stock epithets of Dn'el in the *'Aqht* text. There is nothing in the *Krt* text which explicitly describes the king as the dispenser of fertility. *Krt*, however, is associated with this function in a certain passage where he is acclaimed:

'Highly exalted be *Krt* <sup>4)</sup>

Among the dispensers of fertility of the earth,

In the assembly of the clan of *Dtn* <sup>5)</sup>.

*Dtn*, which stands in this passage in parallel to *rp'e 'arš*, appears in the administrative texts <sup>6)</sup>, as a priestly family, apparently almost as influential as the royal clan of *T'*. We suggest that *Dtn* was an older royal house supplanted by *Krt's* clan of *T'* but retaining the specific priestly—and originally royal—function of dispensing fertility,

Unfortunately the later texts from Ras Shamra give little information as to the rôle played by the king in the cult. One tablet, which is apparently a ritual text, <sup>7)</sup> mentions the king in the cult, but in its fragmentary state it does not permit of particularization. Actually the mention of a high priest *'Atnprln* <sup>8)</sup> along with the king *Nqmd* indicates that the king had been relieved of many if not most of

<sup>1)</sup> VIROLLEAUD, 'Les Rephaim. Fragments de poèmes de Ras Shamra', *Syria* XXII, 1941, pp. 1-330; GORDON, *Ugaritic Handbook*, 121, 122, 123.

<sup>2)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, 122, 3-4.

<sup>3)</sup> J. GRAY, The Rephaim, *PEQS*, 1949, pp. 127-139. The verb רפא is used in the sense of conferring fertility in Gen. xx 17, where the Lord 'heals', i.e. restores fertility to the harem of Abimelech of Gezer, and in 2 Kings ii 21, where Elisha 'heals', i.e. fertilizes, the spring of Jericho which brought barren-ness מַשְׁכַּלַת and death מוֹת to the land.

<sup>4)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook* 128, col. iii, 2, 13. We take *m'ed rm* as a case of the precativ perfect. Perhaps *m'ed* should be read as a verb, 'may he increase', rather than an adverb.

<sup>5)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, 128, col. iii, 2-4, 13-15.

*m'ed rm krt                      bik rp'e 'arš                      bp'hr qbš dtn.*

<sup>6)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, 400, col. ii, 9, col. vi, 28.

<sup>7)</sup> *ibidem*, 5.

<sup>8)</sup> *ibidem*, 62, 54-56.



his priestly duties. This is further indicated by the mention of several classes and families of priests in the administrative texts.<sup>1)</sup> Those last references are particularly instructive. The fact that 'Atnprln, the chief priest, was of the royal clan of T' and that this clan is rated among the highest of the various priestly families at Ugarit in the lists of state payments suggests that, though the priestly authority of the king had largely devolved from him by the Amarna Age, it was still invested to a large extent in the royal family. Here we note that the clan of Dtn appears alongside the clan of T' as a priestly family, being rated more highly than any other except that of T' and another, bn mglb. In spite of this devolution of priestly authority, however, the king probably retained some vestige of his priestly office, as the fragmentary text which we have cited suggests. In Israel Saul personally performed public sacrifice,<sup>2)</sup> while David officiated at the installation of the ark in Jerusalem<sup>3)</sup> and his sons were priests.<sup>4)</sup> We have already cited the instance of Mesha of Moab sacrificing his eldest son<sup>5)</sup> and in roughly the same period Ittoba'al of Sidon, the father of Jezebel was, according to Josephus, the priest of Astarte.<sup>6)</sup> In the Phoenician city-states, limited as they were geographically and politically, especially after the Aramaean occupation of the interior and the Western advance of Assyria, the king probably retained the exercise of his priestly functions longer than in the Aramaean states, and in the Persian period the inscription of Tabnith, king of Sidon, refers to the priestly office which he and his father Eshmunazar held.<sup>7)</sup>

Another function of the primitive king was justice. In the mythological texts which record the vicissitudes of Ba'al there are certain fragments<sup>8)</sup> which deal with the overthrow of a potent rival Ym or Nbr, who is entitled *zbl ym*, *tpt nbr*, 'Prince Sea, Judge River'. We note the application of the title *tpt* to royal authority, as its synonym *zbl* indicates. The word is similarly used of the Hebrew judges and the Punic rulers, whom Livy terms *suffetes*. The term seems early to have been supplanted by *mlk* among the Phoenicians but

<sup>1)</sup> *ibidem*, 400, col. vi, 21, where twelve families are mentioned.

<sup>2)</sup> 1. Sam. xiii 9, xiv 35.

<sup>3)</sup> 2 Sam. vi.

<sup>4)</sup> 2 Sam. viii 18.

<sup>5)</sup> 2 Kings iii 27.

<sup>6)</sup> 1 Kings xvi 31. Josephus; *Contra Apionem* i, 18.

<sup>7)</sup> G. A. COOKE, *NSI*, 41, 1-2.

<sup>8)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, 129, 137, 68.

we seem to have a survival of the old title in the theophoric name Shaphatba'al, whose inscription DUNAND would date to the 15th century, not excluding the possibility of an earlier date.<sup>1)</sup> The most familiar connotation of the verb *tpt* in West-Semitic dialects is 'to judge' in the forensic sense. This suggests that this notion must have been inherent in the term *tpt*, though not always explicit, as in the cases we have cited. In the Ras Shamra texts there are two most significant passages where the verb occurs and in both instances the royal office is described. In the *Dn'el* or '*Aqht* text it is said:

'He rises and takes his seat at the opening of the gate,  
In the place of the notables who are in the piazza;  
He decides the case of the widow,  
He judges the suit of the orphan.'<sup>2)</sup>

The point of this passage is that on the birth of his heir *Dn'el* emerges from under his cloud. His succession is secured and his disability removed. He feels once more an effective king and, from a ritual point of view, he emerges from his cultic seclusion imposed by the crisis of the birth of his son, and resumes his normal social functions. In the *Krt* text similar language is used by the king's presumptuous heir *Ysb* who, not realizing that his father had so fully recovered from his sickness, complains to him:

'Thou decidest not the case of the widow,  
Thou judgest not the suit of the oppressed.'<sup>3)</sup>

Here the situation is precisely as that in Israel when Absalom fomented sedition among litigants in Jerusalem.<sup>4)</sup> Here, as in the case of the woman of Tekoa who appeared before David,<sup>5)</sup> the king heard and decided cases in person. The passage in the *Dn'el* or '*Aqht* text is of particular interest. Here the place of judgment is

<sup>1)</sup> DUNAND, *Byblia Grammata*, 1936, pp. 146-151.

<sup>2)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, 2 '*Aqht*, col. v, 6-8.

*yts' u ysb b'ap tgr*                      *ydn dn 'almnt*  
*tbt 'adrm dbgrn*                      *ytp tpt ytm.*

Here we take *tbt* in the sense which it bears in 1 Sam. xiv 9, and *grn* not as 'threshing-floor', which is probably only the secondary meaning of the word, but as primarily, 'a depression', Arabic . This is the impression the open, un-built space inside the gate would make by contrast with the surrounding built-up area.

<sup>3)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, 127, 45-47, *ltdn dn 'almnt*  
*lttpt tpt qsr nps*

<sup>4)</sup> 2 Sam. xv 2ff.

<sup>5)</sup> 2 Sam. xiv 4ff.

'the opening of the gate', 'the open place, or 'piazza'.<sup>1)</sup> The process of justice is therefore public, and so according to established social custom as regularly among the primitive Semites. Furthermore, we see in the 'adrm, as our rendering suggests, a reference to associates, the elders of the community. Our conjecture is here corroborated by a Punic text from Carthage<sup>2)</sup> where there is a reference to אדרנם in the phrase למן אדרנם ועד אצרנם. We may speculate as to whether this indicates that already in the time of Dn'el the legal duties of the king were in process of devolution, or whether there is here rather a vestige of tribal conditions where all business is discussed and settled at the open mejlis, or session of tribesmen, the chief sheikh being but *primus inter pares*.

However this may be, justice never passed entirely out of the king's hands to a special class of judges. In the administrative texts there is no mention of such a class, though we do find a guild *mdm*<sup>3)</sup> who may have been custodians of weights and measures and, as such, arbiters in disputes over such matters. On the other hand, these may have been simply architects or even fiscal officers. Judgment, internal security, and the punishment of evil-doers seems to have remained in the hands of the king, and we find in the recently-discovered Phoenician text from the hunting-lodge of the Aramaean king Azitawadd at Kara Tepe<sup>4)</sup> that the king emphasizes that part of his achievements.

The ancient king was leader in war. Unfortunately there is no

<sup>1)</sup> This is probably the sense which the word גרן bears in the memorable scene of prophecy in the gate of Samaria before Ahab's expedition to Ramoth Gilead. 1 Kings xxii 10.

<sup>2)</sup> SLOUSCH, אוצר הכתובות הפניקיות, 1942, 137, 5.

<sup>3)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, 300, 1.

<sup>4)</sup> J. FRIEDRICH, Eine altphoenizische Inschrift aus Kilikien, *FuF*, XXIV, 1948, 77-79; GORDON, Phoenician Inscriptions from Karatepe, *JQR*, XXXIX, 1948, 41-50; ALR, Die geschichtliche Bedeutung der neuen phönizischen Inschriften aus Kilikien, *FuF* XXIV, 1948, 121-124; BARNETT, LEVEEN, MOSS, A Phoenician Inscription from Eastern Cilicia, *Iraq*, X, 1948, 56-71; HONEYMAN, Phoenician Inscriptions from Karatepe, *Le Muséon*, LXI, 1948, 43-57; MARCUS and GELB, A Preliminary Study of the New Phoenician Inscription from Cilicia, *JNES*, VII, 1948, pp. 194-198. GORDON, Azitawadd's Phoenician Inscription, *JNES*, VIII, 1949, 108-115; MARCUS and GELB, The Phoenician Inscription from Cilicia, *JNES*, VIII, 1949, pp. 116-120. O'CALLAGHAN, The Great Phoenician Portal Inscription from Karatepe, *Orientalia*, XVIII, 1949, pp. 173-205.

The name of the king is apparently Hittite; the inscription is in Phoenician, however, and the gods Semitic. Azitawadd's kingdom was probably one of the Aramaean states in the Anatolian foothills, such as Kummuhu, Melid, and Que.

Ugaritic epic of the proportions or character of the Iliad to exemplify this aspect of the royal office. In the *Krt* saga, however, *Krt* wins his bride by the convention of 'snatching' her by force and this enterprise is depicted as a military expedition, in which we are surely entitled to see a reflection of actual conditions.

'The multitude gathered and went forth,  
The soldiers of the army assembled,  
And forth went the host together;  
His army was a great force,  
Three hundred times ten thousand,  
Freemen without number,  
Camp-followers without reckoning.  
They go in thousands, clashing.  
Yea in tens of thousands as a dust-storm;  
After two, two go,  
After three, all of them.'<sup>1)</sup>

The end of this passage we take to describe the infectious enthusiasm of the muster rather than any military organization. In fact, this is no regular army, but rather a general rally, as in the days of the Hebrew judges when the people rallied to the blast of the trumpet.

When the home of the bride is reached, the city, *qrt*, of 'Udm, the military figure is sustained.

'And he reached 'Udm the great,  
Even 'Udm the well-watered.  
He tarried at the city,  
He watched<sup>2)</sup> at the town.  
To and fro in the fields plied<sup>3)</sup> the wood-cutters,<sup>4)</sup>  
And at the water-troughs<sup>5)</sup> they congregated,<sup>6)</sup>  
To and fro at the spring plied the women drawing water,  
Filling (the jars) at the wells.<sup>7)</sup>

<sup>1)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, Keret, 176-183, 85-95.

'dn ngb wys'e      sb'uh 'ul m'ad      tnn dbl hg      'atr tn tn blk  
sb'u sb'e ngb      tl't m'at rbt      blk l'alpm h'ss      'atr tl't kelbm  
wys'e 'dn m'      hpt dbl spr      wlrbt kmr

<sup>2)</sup> *šrn*, cf. Hebrew שָׁרַר, 'to watch'.

<sup>3)</sup> *s't* from a root akin to Arabic صَاع, 'to ply to and fro' (as bees).

<sup>4)</sup> *h'tb* is feminine, perhaps a broken plural. Woodgathering was a menial occupation and as such reserved for females. Qur'an cxi, 4.

<sup>5)</sup> See p. 209 n. 2.

<sup>6)</sup> *hpt* perhaps akin to the Arabic حَفَشَ, 'to congregate'.

<sup>7)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, Keret, 210 ff.

wymgy Pudm rbt      šrn pdrn      s't bnpk š'ebt  
w'udm trrt      s't bšdm h'tb      wbmqr mml'at.  
grnn 'rm      wbgrrn h'pšt



Here the city is conventionally under a siege, as is apparent from the injunction of El to spare 'Udm.

'Stay a day, two days,  
The third, the fourth day,  
The fifth, the sixth day,  
Thine arrow shalt thou not shoot up at his burg,  
Thy sling-stone <sup>1)</sup> at his fortress. <sup>2)</sup>

In the administrative texts and letters from Ugarit there is no indication that the king was personal leader in war in the 14th century, though the feudal system that seems to be indicated in the administrative texts <sup>3)</sup> implies that the king remained the supreme military authority. There are two letters which GORDON, rightly in our opinion, takes as military dispatches from one 'ewrśr to two different correspondents. The first <sup>4)</sup> reads like the appeal of a field commander for reinforcements, the second <sup>5)</sup> is more vague but mentions the king, who is to receive confidential information. Here the name, or rather title, of the correspondent is significant. The first part of the name, 'ewr is known from the Ugaritic documents as a Hurrian title, and it has been plausibly conjectured that it appears in the Old Testament in the names Uriah the Hittite and Araunah the Jebusite in pre-Israelite Jerusalem. <sup>6)</sup> Here we have an indication that the period of the general levy under the personal leadership of the king was past at Ugarit and the day of the professional soldier and commander had arrived. This is borne out by the administrative texts where an important item was provision in money and land for this class, which was generally termed *mrynm*, or equestrian feudatories. It is particularly significant that in texts which relate to the palace as apart from the town and the realm at large the nomenclature is preponderantly non-Semitic, as has been brilli-

<sup>1)</sup> Lit. 'the stone of thy hand'.

<sup>2)</sup> *mśdpt*, cf. Arabic شَدَف, 'to be tall'. GORDON, *Ugaritic Handbook*, Keret, 114-118.

<i>dm ym wtn tlt</i>	<i>hṣk 'al tśl qrtb</i>
<i>tlt rb' ym</i>	<i>'abn ydk mśdpt</i>
<i>ḥmś tdt ym</i>	

<sup>3)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, 300, 400. The position of the king as head of the feudal order is definitely indicated in the tablet from Atchana already cited, SIDNEY SMITH; *AJ*, XIX, 1939, p. 43.

<sup>4)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, 54.

<sup>5)</sup> *ibidem*, 138.

<sup>6)</sup> MONTGOMERY, *JAOS*, LV, 1935, p. 94 n.

antly demonstrated by NOTH<sup>1)</sup>. This leaves no doubt as to where the strength of the royal authority lay. This picture is filled out by the information in the Amarna Tablets, and contemporary Hittite documents<sup>2)</sup> attest the power of these non-Semitic professional soldiers in Central Syria as far as the Upper Orontes. In the Amarna Tablets Rib-Addi of Byblos apparently relied on the strength of Šardanu<sup>3)</sup>, who are known from Egyptian inscriptions as Aegean mercenaries. A feature of the nomenclature on tablets of the period from or pertaining to Palestine and Syria is the great number of non-Semitic names. Those are in part Hurrian, but by far the largest proportion, at least in Palestine, are Aryan names.<sup>4)</sup> The importance of this class in the political life of Canaan is indicated by the fact that of cylinder-seals found in Palestinian excavations by far the most common type is that from Mitanni in Upper Mesopotamia<sup>5)</sup> where the Aryans had settled with the Hurrians and developed their feudal system. In the Amarna Tablets it is noteworthy that they occupy the most important strategic positions in the land, at least as far as concerns Palestine.<sup>6)</sup> We are of the opinion that the local chiefs of Palestine, with the exception of the king of Hazor, who alone claims the title, were not kings but to a large extent mercenary commandants recruited by Egypt from the large class of professional soldiers then in the Near East. The employment of these, either by native chiefs such as Rib-Addi of Byblos and Ngmd, king of Ugarit, or by the Pharaoh did much to impair the ancient power of the Canaanite king as leader in war. The various 'kings' mentioned

<sup>1)</sup> NOTH, Die Syrisch-palästinische Bevölkerung des zweiten Jahrtausends v. Chr. im Lichte neuer Quellen, *ZDPV*, LXV, 1942, pp. 35-67.

<sup>2)</sup> WEIDNER, *Boghazköi-Studien*, Heft 8; *Politische Dokumente aus Kleinasien*, I, 1923.

<sup>3)</sup> KNUDTZON, 123, 15.

<sup>4)</sup> DUMONT, Indo-Iranian Names from Mitanni, Nuzi and Syrian Documents, *JAOs*, LXVII, 1947, pp. 251-253; Idem: Appendix to R. T. O'CALLOGHAN, *Aram Naharaim*, 1948, pp. 149-155.

<sup>5)</sup> PARKER, Cylinder, Seals from Palestine, *Iraq*, IX, 1949, pp. 1-42.

<sup>6)</sup> The approach to Palestine by way of the coastal plain was covered by Akshapa, where Indaruta was in command, and by Akko, the command of Zurata and Zutatna (KNUDTZON, 85, 21; 232, 3; 245, 24, 31 etc.; 8, 19, 38; 233, 4; 234, 3; 235, 5). The vital passes through the Carmel range et Megiddo and Taanach were controlled by Biridiya (KNUDTZON, 243, 244, 245, 246), and Taanach possibly by Jašdata (KNUDTZON, 245, 248), and Šaruna, a key point on the pass from Tiberias to the great central plain, is controlled by Rušmania (KNUDTZON, 241), while Šuwardata was in command of Qelti, possibly in the vicinity of Hebron (KNUDTZON, 278-284), and Widia at Ascalon by the trunk highway from Asia to Egypt (KNUDTZON, 320-326).

in the traditions of the Hebrew conquest were shadows of shades, all but the king of Hazor. He, significantly enough did not personally take the field against Barak and the Hebrews but depended on his commander Sisera.<sup>1)</sup> This name is probably not Semitic and the person in question is quite likely an Aegean mercenary.<sup>2)</sup> Not until the Aramaean occupation at the end of the Bronze Age (c. 1200 B.C.) did the king exercise his old right as personal leader in war. Then in the case of the Hebrews and their Aramaean neighbours we have an opportunity of studying the office of the king in its primitive simplicity.

As we know from the records of Solomon's reign,<sup>3)</sup> and may infer from the office of Adoram, the controller of the corvée<sup>4)</sup> and Shewa the scribe<sup>5)</sup> in David's reign, and from the fiscal dockets from the palace of Jeroboam II at Samaria<sup>6)</sup> the king kept a close control of the economic resources of the realm through officials of his household. In the account of Solomon's reign we see that those included the produce of the land, apportioned no longer according to tribal divisions and tribally administered, but by districts and controlled by the king's own officers,<sup>7)</sup> the land itself, as the district of Kabul near Acco, which Solomon handed over to Hiram of Tyre<sup>8)</sup>, and probably even the man-power of the country, which the king might use in the corvée or even send abroad as mercenaries.<sup>9)</sup> There is much here which suggests a Canaanite prototype. In the myth and saga of Ras Shamra there is nothing which positively suggests that the king so controlled the resources of the realm. In the administrative texts, however, there is much valuable information. Labour was organized in a corvée system based on territorial rather than family or tribal divisions<sup>10)</sup> and GORDON supposes that military equipment consisting of bows and slings was levied on the same

---

<sup>1)</sup> Judges iv 2ff.

<sup>2)</sup> ALT, *ZAW*, N.F. XIX, 1944, p. 78 n.

<sup>3)</sup> Kings iv x.

<sup>4)</sup> 2 Sam. xx 24.

<sup>5)</sup> 2 Sam. xx 25.

<sup>6)</sup> These are from the second palace of Samaria, first regarded as the palace of Ahab but more likely that of Jeroboam II. CROWFOOT, *Samaria-Sebaste*, I, 1942, 6-8.

<sup>7)</sup> 1 Kings iv.

<sup>8)</sup> 1 Kings ix 11-14.

<sup>9)</sup> Deuteronomy xvii 16.

<sup>10)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, 108, 109.

principle. <sup>1)</sup> Certain levies of silver were also exacted from various territorial districts. <sup>2)</sup> Land-grants and state payments were made to various classes grouped by guilds and subdivided according to families. All this indicates a very highly-organized system of fiscal control. From none of the texts cited is it clear that the king controlled the system, though the feudal order implied indicates that he did. <sup>3)</sup> A dispatch, however, from King *Nqmd* to his overlord, the Hittite Šubbiluliuma <sup>4)</sup> to whom, together with his family and notables, *Nqmd* sends a rich assortment of tribute, indicates that he, no less than Solomon, disposed of the resources of the realm as crown property.

The last text indicates that the direction of foreign policy was concentrated in the hands of the king. Admittedly it is difficult to assess the power of the king in this respect in the document cited, since *Nqmd* is obviously not a free agent but a submissive vassal of Šubbiluliuma. Here analogies may help. Rib-Addi of Byblos reports to the Pharaoh that, in spite of pressure upon him and even of open violence, he refused to support Amorite nationalism. He was sufficiently independent to defy public feeling and even to put his main antagonists to death in his loyalty to Egypt. <sup>5)</sup> From the Aramaic inscription of Zakar of Hamath <sup>6)</sup> in the 8th century we see that when faced by the menace of an Aramaean confederacy, the king himself determined on a course of resistance, the only indication of popular support being the oracles of seers and soothsayers in the name of Ba'alshemin. <sup>7)</sup> Beyond this there is no suggestion that this was a popular movement, and in view of the fact that the confederacy probably represented a pan-Aramaean reaction against the imperial menace from Assyria it is unlikely that Zakar had unanimous popular support. Similarly the Sujin inscription <sup>8)</sup> re-

<sup>1)</sup> *ibidem*, 321. *Ugaritic Literature*, 1949, p. 124.

<sup>2)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, 111.

<sup>3)</sup> As at Atchana, ancient Alalakh.

<sup>4)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, 118.

<sup>5)</sup> KNUDZON, 138, 40-42. It should be noted here, however, that when aid from Egypt did not materialize Rib-Addi was expelled by the people of Byblos headed by his own brother. KNUDZON, 137.

<sup>6)</sup> LIDZBARSKI, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, iii, 1909-1915, pp. 1-11.

<sup>7)</sup> חֲזִין עַדְדִּין. Those, however, seem to have been officials personally attached to the king, as Gad, the seer of David.

<sup>8)</sup> RONZEVALLE, *Notes et Études d'Archéologie Orientale. Deuxième Série*, II; *Fragments d'Inscriptions Araméennes des environs d'Alep*, *Mélanges de l'Université de Saint-Joseph*, XV, 1931, pp. 235-260; H. BAUER, Ein aramäischer Staatsvertrag aus dem 8. Jahrhundert v. Chr. Die Inschrift der Stele von Sudschin, *AfO*, VIII, 1932-33, pp. 1-16.



cording the treaty between the states of *Ktk* and Arpad mentions the people of the respective kingdoms but is first and foremost a contract between the kings Bar Ga'yah and Mat'el, their sons and their posterity. The revolt of Moab against Israel in Mesha's inscription seems to have been on the personal initiative of the king. The inscriptions of Panammu <sup>1)</sup> and Azitawadd <sup>2)</sup> mention the building of fortresses, apparently at the king's discretion, with a view to the defence of the realm. Here we agree with ALT in seeing in David's campaigns in Transjordan a personal enterprise of the king. <sup>3)</sup> This is indicated by the statement that the Edomites were David's servants, עבדים, and the land was held by permanent garrisons. <sup>4)</sup> These could hardly have consisted of the popular militia of Israel, which was always rallied *ad hoc*, but rather of the new standing army of professionals, which was really the king's personal army. The extent to which the king personally controlled foreign policy is best illustrated by the instance which we have already cited, where Solomon, handed over, apparently in a private bargain, a piece of Israelite territory on the Tyrian frontier. <sup>5)</sup>

In our investigation of the various aspects of Canaanite kingship we have already anticipated most of what can be said regarding the royal *entourage*. In the *Krt* saga, which, as apart from the administrative texts, we have taken as setting forth the ideal rather than the actuality of the royal office, we find that close to the king stood his heir-apparent and his family. They do not seem, however, to have participated in government and, indeed, the claim of *Krt*'s heir *Yṣb* is indignantly rejected. In the *Krt* text the queen-mother enjoys great respect, and in later times, the deferential way in which the king addresses his mother in a letter <sup>6)</sup> suggests the position which Bathsheba enjoyed at the court of her son Solomon. <sup>7)</sup> In the *Krt* text there are certain intimates admitted to a feast in the palace called variously the 'bulls' and 'gazelles' of the king and the 'bulls' and 'gazelles' of *hbr*, which was the name of *Krt*'s city. <sup>8)</sup> Apparently

---

<sup>1)</sup> G. A. COOKE, *NSI*, 61, 10.

<sup>2)</sup> col. i, 13-14 col. ii, 10-11.

<sup>3)</sup> ALT, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina*, 1930, pp. 65ff.

<sup>4)</sup> 2 Sam. viii, 14.

<sup>5)</sup> 1 Kings ix 11-14.

<sup>6)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, 117.

<sup>7)</sup> 1 Kings ii 19.

<sup>8)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, 128, col. iv 6-7, 8-9.

the 'bulls' were seventy in number and the 'gazelles' eighty. The identity of these is still uncertain. It is possible that they are clansmen named after the animals in question as, for instance, the Arab tribe Beni Sokr. On the other hand, two priestly orders may be indicated, that of Ba'al, whose cult animal was the bull and who was represented with bull's horns on his helmet, and that of Reshef, who was represented with gazelle's horns on his head-dress.<sup>1)</sup> Since Reshef was the deity of plague, death, and the under-world, it is appropriate that his priests and those of the vital god Ba'al should be entertained in the crisis of the king's health. Another possibility is that the 'bulls' may be chiefs representing the sedentary population of the kingdom and the 'gazelles' those representing the nomad element or those who still cherished memories of their nomad antecedents. The consciousness of this double element was felt in other West-Semitic states, notably in Israel and Judah, where the latter element asserted itself in the Rechabites, and in the Northern Aramaean state of Šam'al, where the king *Klmw* mentions **משכבם** and **בעררם**,<sup>2)</sup> distinguishing probably the settled element and those who had not yet accepted the restraints of sedentary civilization. The situation finds a parallel in Syria and Palestine after the Moslem Conquest when the Arab conquerors maintained themselves as a race apart living in the desert or in military camps in the conquered provinces, as at Homs on the Orontes, Jabiyah in the Hauran, and Amwas, Tiberias and Ramleh in Palestine. Whatever the identity of the 'bulls' and 'gazelles' in the *Krt* text, they do stand obviously in close association with the king, though they are, equally obviously, subservient to him.

Others who stand probably in the same relation to the king in a sacral capacity are, we think, the *rp'um*, whom we have already mentioned. They are seven in number and are obviously human persons, since they perform their journeys by horse and chariot, a means of conveyance not associated with gods in the Ras Shamra texts. We have already suggested that the *rp'um* or 'healers' were the attendants of the king in his capacity of dispenser of fertility.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> This suggests that GORDON is right in reading *Ršp šprm* of Azitawadd's inscription, col. ii, 10-11, as 'Reshef of the Bucks', (Hebr. **צִפִּיר**). *JNES*, VIII, 1949, pp. 110, 115.

<sup>2)</sup> LIDZBARSKI, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, iii, 109-115, pp. 218-238, b. 14. Here NÖLDEKE is cited as attesting the meaning of **כַּנְזִי** in Syriac as 'wild, barbarian', p. 235.

<sup>3)</sup> See, p. 207.

We have noted, further, the association of the king with the notables, 'adrm in the *Dn'el* or 'Aqht text in his rôle as judge. ALT notes that in the Hebrew narratives of the conquest the monarchic system in the Canaanite towns, insofar as it had ever functioned, was breaking down and the duties originally proper to the king had largely devolved upon oligarchies of elders or local notables.<sup>1)</sup> Rib-Addi of Byblos in the Amarna Tablets mentions the 'city-lords'<sup>2)</sup> which PEDERSEN assumes to be a kind of elders<sup>3)</sup>. In this connection it should be noted that the expulsion of Rib-Addi and Abimilki of Tyre recorded in the Amarna Tablets<sup>4)</sup> indicates the rising force of popular opinion as a counterpoise to royal authority.

The administrative texts of Ugarit, which we emphasize as exemplifying the actuality rather than the ideal of kingship in Canaan in the Amarna Age, show that the royal authority in its various aspects was no longer concentrated in the hands of the king but had devolved upon several classes. The priestly authority we have seen still to have been exercised to a degree by the king himself and to have been vested in the priestly caste of the royal clan of *T'* and the clan of *Dtn*, which represents, we think, an older royal house, probably affiliated with *T'* by marriage. Those, however, are but two of twelve such priestly families, though none of the rest, according to the state payment recorded, is nearly so significant except *bn mglb*<sup>5)</sup>, which is assessed at the same amount as *bn t'y* and *bn dtm*. The military office of the king in the field, too, had devolved upon a professional class, often non-Semitic, which was a prominent feature of Syria and Palestine in the Late Bronze Age. This process is particularly well exemplified in the state of Israel where in the lifetime of Saul the professional army, including non-Israelites, became the dominant factor in the foundation of the dynasty of David, himself a professional soldier, first under Saul and then under the Philistine ruler Achish of Gath.<sup>6)</sup>

From our study it emerges that the institution of the kingship in Canaan had undergone various vicissitudes in the eventful phases of the Middle and Late Bronze Ages. The ancient powers of the king,

<sup>1)</sup> ALT, *Die Staatenbildung*..., p. 32.

<sup>2)</sup> *amelutu bel ali*, KNUDTZON, 138, 49.

<sup>3)</sup> PEDERSEN, *Israel*, I, 1926, 499, note.

<sup>4)</sup> KNUDTZON, 137; 152.

<sup>5)</sup> GORDON, *Ugaritic Handbook*, 400, col. vi, 32.

<sup>6)</sup> ALT, *Die Staatenbildung*..., pp. 44ff.

so manifold and highly concentrated, were much modified. In Palestine particularly we have expressed the view that the various chiefs mentioned in the Amarna Tablets were not, as is usually held, local dynasts, but mercenary commandants, with the probable exception of the king of Hazor in the East of Upper Galilee, the comparative remoteness of which invited the development of a territorial state under the direction of a ruler of ambition. All this must, of course, be taken into serious consideration when we investigate the problem of the Hebrew monarchy. It has been, we think, too freely assumed that the Hebrew kingship was modelled on a Canaanite prototype. Certain elements, no doubt, do indicate such influence and we trust that we have made this sufficiently clear. Two factors, however, must regulate our further thought on the problem. First, the Canaanite prototype is much modified, not to say mutilated. Second, historical circumstances had done much to bring this about. Since the period visualized in the *Krt* text, the feudal system had been introduced, giving rise to a permanent class of professional soldiers and tactical specialists. Palestine and Syria, moreover, had been reduced by repeated Egyptian expeditions to the status of provinces with local garrisons and commandants. The Hittites from Anatolia had pursued a similar policy in North Syria. Just how seriously this affected the political and social situation in Palestine may be gathered from the Memphis stele of Amenhotep II (1448-1420 B.C.) who mentions among persons deported from *Rimw*, or Southern Syria, 144 princes and 139 brothers of princes taken in his seventh campaign and 217 princes and 189 brothers of princes taken in his ninth expedition in Asia. <sup>1)</sup> A similar policy was pursued by Thothmes III, Seti I, and Ramses II. Finally we must reckon with the Philistine and the Aramaean invasions and settlement at the end of the Late Bronze Age and the beginning of the Iron Age. In the case of the Aramaean invasions, with which we associate the Hebrew settlement in Palestine, we have confederacies of tribes, whose polity was, of course, radically different from any monarchic system. In the foundation and development of the Aramaean states in Transjordan, Syria, and Palestine the institution of kingship was seen established. Unfortunately only the records of Israel are full enough to permit a full study of this process. Here we may trace most conveniently,

---

<sup>1)</sup> BADAWI, Die neue historische Stele Amenophis II, *ASAE*, XLII, 1942, pp. 1ff.



as ALT has done so admirably,<sup>1)</sup> the evolution of the kingship from a more primitive stage than is attested even in the myths and sagas of Ras Shamra to the absolutism of Solomon. In this respect the Hebrew records have a peculiar value in that this development—and we should insist that it is a development, though an extraordinarily rapid one—may be studied over a period of little more than two generations.

---

<sup>1)</sup> ALT, *Die Staatenbildung*...

# THE SONG OF THE SEA

(Exodus XV, 1b—18)

BY

MARC ROZELAAR

Jerusalem

## I

As it is impossible to regard as successful any of the efforts to analyse the form of the Song of the Sea in such a way that a satisfactory interpretation of the contents may be based on it, there seems to be a good reason once more to try and fix the structure of it, in order to come to a sound judgement of the contents of this song, and, as far as possible, of the place it takes in the literature of the Bible.

Hans SCHMIDT, whose opinion in this matter is considered authoritative, tried to approach the song <sup>1)</sup> by doing without the opening verse. In this way he could interpret the Song of the Sea as a thanksgiving psalm, the structure of which would be based on the contrast between the personal effusion of an individual saved from distress or illness (v. 2)—followed by a sacrifice to redeem a vow <sup>2)</sup>—and a collective reaction to it in the form of a hymn, destined for several choirs, which occupies the rest of the psalm (v. 3-18).

If, with SCHMIDT, a strong caesura is accepted after v. 2, the song is divided into two very unequal parts. Concerning the first, the proper thanksgiving song, it is remarkable that not a single word is used to make mention of the sickness or distress gone through, which mention, according to SCHMIDT, is an essential feature of such a song <sup>3)</sup>. Nowhere in the psalms containing a thanksgiving liturgy like the scheme given by Schmidt for the Song of the Sea

---

<sup>1)</sup> In an article *Das Meerlied*, *ZATW*, NF VIII, 1931, p. 112 ff.

<sup>2)</sup> SCHMIDT, *loc. cit.*, compares Ps. xxii 26, cvii 22, cxvi 14, Is. xii 2, Jon. ii 10.

<sup>3)</sup> SCHMIDT, *Die Psalmen*, 1934, p. 39 (ad Ps. xxiiB); p. 56 (ad Ps. xxx). Cf. also p. 60 (ad Ps. xxxii), p. 76 (ad Ps. xl); p. 78 (ad Ps. xli); p. 124 (ad Ps. lxvi). Equally earlier H. GUNKEL, *ZMRW*, XXXIV, 1919, p. 178-184 and 211-228, in which he treats the "Ort im Kultus" of the "Danklieder im Psalter".

do we find the suffering passed through and JHWH's help so incompletely expressed as in the first half of v. 2 of the song, which ought to contain at least an indication of either.

The second part, as SCHMIDT represents it, shows the characteristics, given by himself for the thanksgiving liturgy, in a no less unsatisfactory way. Hymns of praise sung by the community and forming part of a thanksgiving liturgy occur, he says, as a rule at the end of it<sup>1</sup>). Now the hymn in the Song of the Sea would take up the whole liturgy except the first verse (being, in SCHMIDT's opinion, v. 2). Moreover, the other choral hymns, though broadening the subjective element of the thanksgiving song in a more general or even in a universal sense, always appear to be related to the "solo" and connected with it in a significant way<sup>2</sup>). The Song of the Sea on the contrary—especially if considered from v. 3 onwards—makes the strongest impression to be a self-contained whole, written down to glorify JHWH as a warrior (v. 3) and as a doer of miracles (v. 11c), and by no means to add more lustre to his help in personal distress by mentioning a great historical analogy.

However, by far the most important argument against SCHMIDT's construction remains the fact that it is entirely based on the caesura after v. 2, and that the caesura in its turn is only understandable if v. 1b, the proper beginning of the Song of the Sea, is suppressed. For in a "thanksgiving song of an individual" this beginning is indeed meaningless. In other words: doing away with v. 1b is an absolute condition for the existence of SCHMIDT's theory. And this, indeed, makes it utterly weak. For, apart from the question we shall try to answer later on, if v. 2-18 are a later elaboration of v. 1b, and consequently the identical song by Mirjam in v. 21 is to be considered as the original, or whether her song is nothing but a repetition of v. 1b by way of refrain, the traditional beginning of the Song of the Sea (v. 1b) forms an entirely satisfactory whole with the verses following it.

## II

It is D. H. MÜLLER's everlasting merit that by his own work and by the work to which he inspired other people, he sharpened eyes and ears of Old and New Testament scholars for the recognition

<sup>1</sup>) *Psalmen*, p. VIII.

<sup>2</sup>) Cf. Ps. lxxv 7, lxxvi 5, xcii 6, ciii 6, cvii 33 ff. (in connection with 4 ff.).

of the strophic structure which forms the key to an exact understanding of Semitic poetry in all its departments. He showed that the mutual connection between the strophes is effected or accentuated by three different forms of correspondence, which he distinguished as response, concatenatio ("Verkettung") and inclusion<sup>1</sup>). The difficulty, however, often appears to be the determination of the caesurae by which the different strophes get their definite form. And the same difficulty, which also occurs in the Song of the Sea, is the reason why one has not yet been successful—as was already said in the beginning of this article—in defining the structure of this song in a satisfactory way<sup>2</sup>).

Still there are behind some verses whose corresponding place in the strophes is guaranteed by responses, such evident caesurae, that one cannot help starting from them in reconstructing the strophes. In the first part of the Song of the Sea the caesurae are behind v. 5 and v. 10, in the second part behind v. 13 and v. 17. Together they cannot but form the four-fold basis on which rests the strophic composition of the Song of the Sea. Starting from this, one finds the following structure—to begin with the end of the song, which is the surest way to come to a reliable result, since the beginning is problematic:

The last strophe (between the 3rd and the 4th caesura) consists of v. 14-17; the one before last (between the 2nd and 3rd caesura) of v. 11-13 and the one before that (between the 1st and 2nd caesura) of v. 6-10. An examination of these three strophes—we have to postpone the determination of the first for some moments—makes it clear that, in the order chosen here, they count respectively 12, 6 and 12 verse units. If, on account of the preference of Old Testamental poetry, too, for a symmetrical structure of strophes, we now venture to suppose that the first strophe again has 6 verse units, we find surprisingly that this strophe consists of v. 2-5 and that, consequently, the structure of the Song of the Sea is based

<sup>1</sup>) Response, according to M., means: correspondence in different strophes in the same place; concatenatio: correspondence in contrasting places (in such a way that the end of one strophe corresponds with the beginning of the following); inclusion: correspondence of beginning and end of the same strophe or group of strophes. Cf. his *Neue Wahrnehmungen bezüglich der prophetischen Kunstformen*, Vienna 1910, p. 3 ff.

<sup>2</sup>) Cf. e.g. the attempts of Felix PERLES in *WZKM*, X, p. 112, reprinted by D. H. MÜLLER, *Bibl. Stud.*, II (1904), p. 6 and praised by him notwithstanding the fact that v. 11c, 17 and 18 were left out as not belonging to the song.



on a composition of two completely congruent parts which both contain two mutually closely connected strophes, of which the first is half as long as the second<sup>1)</sup>. In the beginning v. 1b and at the end v. 18 fall outside this strictly symmetrical structure, but this is certainly not uncommon as a phenomenon in Biblical poetry.

Before, however, we have a closer look at these and other details, we should like to give the text of the Song of the Sea in Hebrew and in an English translation—a modified version of the British and Foreign Bible Society—according to the newly-won knowledge of its structure.

## III

1b אשירה ליהוה כי גאה גאה סוס ורכבו רמה בים		
2 עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה	11 מי כמכה באלם יהוה	
3 זה אלי ואנוהו אלהי אבי וארממנהו	מי כמכה נאדר בקדש	
4 יהוה איש מלחמה יהוה שמו	נורא תהלת עשה פלא	
5 מרכבת פרעה וחילו ירה בים	12 נטית ימינך* תבלעמו ארץ	
6 ומבחר שלשיו טבעו בים סוף	13 נחית בחסדך עם זו גאלת	
7 תהמת יכסימו ירדו במצולת כמו אבן	נהלת בעוזך אל נוה קדשך	
8 ימינך יהוה נאדרי בכח	14 שמעו עמים ירגזון	
9 ימינך יהוה תרעץ אויב	חילו אחזי ישובי פלשת	
10 וברב גאונך תהרס קמין	15 אז נבהלו אלופי אדום	
11 תשלח חרנך יאכלמו קקש	אילי מואב יאחזמו רעד	
12 וברוח אפיך נערמו מים	נמוז כל ישובי כנען	
13 נצב, כמו גד גולים	16 תפל עליהם אימתה ופחד	
14 קפאו תהמת בלב ים	בגדל זרועך* ידמו כאבן	
15 אמר אויב ארדף אשיג	עד יעבר עמך יהוה	
16 אחלק שלל תמלאמו נפשי	עד יעבר עם זו קנית	
17 אריק חרבי תורישמו ידי	17 תבאמו ותטעמו בהר נחלתך	
18 נשפת ברוחך כסמו ים	מכון לשבתך פעלת יהוה	
צללו כעופרת במים אדירים	מקדש אדני כוננו ידיך	
18 יהוה ימלך לעלם ועד		

1b I will sing unto the Lord, for he hath excelled highly:  
the horse and his rider hath he thrown into the sea.

2 The Lord is my strength and song, he is become my salvation;  
he is my God whom I praise, my father's God whom I exalt.

3 The Lord is a man of war: "the Lord" is his name.

<sup>1)</sup> It is worth noting that of the two (2nd and 4th) strophes consisting of 12 verse units, the former divides them into groups of 2.2.3.3.2 and the latter into groups of 2.3.2.2.3.

\*) For ימין and זרוע as synonyms cf. Ps. lxxxix 14; xcvi 1b.

- 4 Pharaoh's chariots and his host hath he cast into the sea;  
his chosen captains are drowned in the Sea of Rushes.
- 5 *The depths have covered them: they sank into the bottom as stone.*
- 6 Thy right hand, o Lord, so glorious in power,  
thy right hand, o Lord, dasheth in pieces the enemy.
- 7 In the greatness of thine excellency thou overthrowest thine adversaries;  
thou sendest forth thy wrath, which consumeth them as stubble.
- 8 With the blast of thy nostrils the waters were gathered together,  
the floods stood upright as an heap,  
the depths were congealed in the heart of the sea.
- 9 The enemy said: "I will pursue, I will overtake,  
I will divide the spoil; my lust shall be satisfied upon them;  
I will draw my sword, my hand shall destroy them."
- 10 Thou didst blow with thy wind, *the sea covered them;*  
*they sank as lead in the mighty waters.*
- 11 Who like thee, among the gods, o Lord,  
who like thee is glorious in holiness,  
fearful in praiseworthy deeds, doing wonders?
- 12 *Thou stretchedst out thy right hand, the earth swallowed them.*
- 13 Thou ledst forth in thy mercy *this people thou hast redeemed:*  
*thou guidedst them in thy strength unto thy holy habitation.*
- 14 The people heard, and were afraid:  
sorrow took hold of the inhabitants of Palestine.
- 15 Then the dukes of Edom were amazed;  
the mighty men of Moab, trembling took hold upon them;  
all the inhabitants of Canaan melted away.
- 16 Fear and dread fell upon them;  
*by the greatness of thine arm they were still as stone;*  
till had passed over thy people, o Lord,  
till had passed over *this people thou hast purchased.*
- 17 *Thou broughtst them and plantedst them* in the mountain of thine inheritance,  
the place thou hast made for thee to dwell in, o Lord,  
*the Sanctuary, o Lord, thy hands have established.*
- 18 The Lord shall be king for ever and ever.

## IV

As concerns the beginning and the end, the verses 1b and 18, we apparently have got here a prologue and an epilogue, which repeatedly occur in Hebrew poetry <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> As an introduction and a conclusion of the same whole they are found e.g. Amos i 2 and ii 4-5, where they enframe three strophes, each with its anti-strophe (cf. D. H. MÜLLER, *Bibl. Stud.*, III, p. 1 ff., who speaks of Parados and Epodos) and Ben Sira xxxix 15c and 35, where they are even clearly connected (cf. *id.*, *ibid.*, II p. 78 ff.), just as Ps. ciii 1.2 and (20-)22, cf. Ps. civ 1a and 35b. The cases in which they are found together are not very numerous, however; more often they occur separately.

The fact that v. 1b as a prologue stands outside the strict strophic scheme is in itself interesting enough, as it justifies a conclusion as to the origin of the song, viz. that v. 1b, which is identical with Mirjam's song in v. 21, has originally been a whole in itself and so has to be considered as the oldest form of the Song of the Sea, which was later enlarged to the version which is the object of this investigation. This conclusion—at the same time the answer to the question already put at the end of the first part of the present article as to the priority of either the shorter or the longer song—makes us take the side of GUNKEL, KITTEL, GRESSMANN, STAERK, EISSFELDT, HEMPEL and BUBER, who, in contrast with Holzinger, Nöldeke, Mowinckel and other writers<sup>1)</sup>, attributed the greatest age to Mirjam's song, as a basis of the longer one.

It is not to be said with certainty when the Song of the Sea got the length in which it has come down to us, but for several reasons it is probable that it happened before the exile, i.e. about the passing of the 7th century into the 6th at the latest, and at its earliest in the time of David<sup>2)</sup>. The *terminus ad quem* is based on the conspicuous agreement between the Song of the Sea and some verses probably inspired by it (e.g. v. 4b. 12. 13. 53-55a) in Ps. lxxviii, the origin of which is fixed by SCHMIDT at the end of the pre-exile period<sup>3)</sup>. The *terminus a quo* is partly determined by the mentioning of "gods" in v. 11a and the apparently ancient language<sup>4)</sup>, partly by the strong national consciousness which is heard in v. 13a and

---

As instances of only a prologue we may take: Amos ii 6; Prov. i 8. 9, and Ben Sira xli 14a. 16 (cf. id., *ibid.*, resp. III, p. 3 ff., p. 70, and II, p. 83 f.). Only an epilogue we find e.g. in Mal. ii 9 (the end of a speech consisting of two strophes), Judges v 31 (the end of the Song of Deborah, except the last four Hebrew words which do not belong to it) (cf. D. H. M., *ibid.*, resp. III, p. 56 f., and II, p. 9 ff.), Ps. cxvii as the end of Ps. cxvi and Ps. cxlvi 10. Always the pro- and epilogues form, as to their contents, an integrating part of the whole.

<sup>1)</sup> Cf. SCHMIDT, ZATW, 1931, p. 59.

<sup>2)</sup> The article by A. BENDER, Das Lied Ex. 15, ZATW, XXIII, 1903, p. 1 ff., to which PFEIFFER, *Introd. to the O.T.*, 1941, p. 281, refers, must be considered as obsolete. A statement like the one with which BENDER opens his summing up: "Das Lied Ex. 15, 1b-18 ist nach jeder Hinsicht ein Psalm. Schon allein diese Thatsache verweist es in die nachexilische Zeit" (p. 45) is not tenable in the light of the later investigations (cf. GUNKEL-BEGRICH, *Einl. in die Psalmen*, 1928-1933, § 12, p. 415 ff. and SCHMIDT, *Psalmen*, p. V f.).

<sup>3)</sup> *Psalms*, p. 150.

<sup>4)</sup> Cf. SCHMIDT, ZATW, 1931, p. 64. His first argument, however, does not seem very strong: with "gods" obviously "the gods of the peoples" are meant. (Cf. Ps. xcvi 4b.5; xcvi 7b.9). It is not necessary to speak of an "Entscheidung" between them.

16cd<sup>1)</sup> and the correspondence between the Song of the Sea and Deuteronomium xxvi 5b-9, "die Festlegende des Wochenfestes", a résumé of the Old Testament history of salvation which VON RAD, on linguistic and historical grounds, considers as very old<sup>2)</sup>. Especially the pure strophic structure in which we cannot help seeing a realisation of a well-considered premeditated scheme, makes it improbable that the Song of the Sea, as BUBER says, "allmählich—vermutlich zuerst in den Tagen Samuels, dann in denen Davids oder Salomos—zu einem grossen Hymnus ausgebaut wurde"<sup>3)</sup>.

Speaking again about the strophic structure of the Song of the Sea it is worth observing that the symmetry of the first and the third strophe also turns out to be accentuated by the character of the verses. For in either strophe the first 3 verse units show a hymnic and the last 3 a historic character. Moreover, the corresponding verse units v. 3 and 11c contain the principal themes of the song, viz. "The Lord is a man of war" and "He is doing wonders"; themes which each of them obtain a more concrete form in the following 3 verse units of the same (first and third) strophe and are elaborated in the following 12 verse units of the next (second and fourth) strophe.

So we have at last to point to the fact that only the above mentioned structure of the Song of the Sea does full justice to its contents. Probably the oldest hymn on the main historical event of the Old Testament and doubtless intended to be sung among the psalms of the Passover feast, it glorifies in the former of its two congruent parts the exodus from Egypt concentrated in the miracle of the Sea by which the exodus got its definite character—here JHWH is the warrior hero who defeats Israel's foes—and in the latter part the march through the desert and the settlement in the Holy Land—where he appears in his specific function of the wonder-working leader and the fulfiller of destiny.

It is not possible to state with certainty who was to recite the four strophes of the song in performing it. In one place in the Talmud<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Cf. GALLING, *Die Erwählungstraditionen Israels*, 1928, p. 6, quoted by BUBER, *Moses*, 1948, p. 300, note 64.

<sup>2)</sup> G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, 1938, p. 3 f. (with note), 40.

<sup>3)</sup> *Moses*, p. 114, with reference to *Königtum Gottes*, p. 130 f., by the same author.

<sup>4)</sup> Sota fol. 30b.



it appears that already R. Akibah, R. Eliezer ben Jose Hagalili and R. Nehemiah did not agree on this subject. Though it is quite probable that from the beginning the song was sung as an antiphony, none of the three forms of it, defended by the scholars just mentioned (all based on the principle of alternate recitation, with different ways of repeating the verses), is in any way satisfactory. It may be supposed that the "I" of the prologue and of the first strophe—probably represented by a singer from the temple—sang, by the side of v. 1b<sup>1</sup>), the hymnic verses 2 and 3, and, owing to the symmetrical structure of the song, also the corresponding part of the third strophe, viz. v. 11<sup>2</sup>). One may imagine that after the opening by the individual person, one half of the choir interpreted v. 4 and 5—in which, just as in their pendant sung by the same singers, v. 12 and 13, the concrete historical reason for the song was described—, whereupon the other half of the choir sang the grand elaboration of the datum, as written down in the second and fourth strophe (v. 6-10 and 14-17), and finally the whole choir joined the "soloist" in the jubilation of the epilogue, v. 18.

---

<sup>1</sup>) It is not improbable that the second part of it was recited as a choral song, and that the verse, entirely or partly, was repeated by way of chorus after certain strophes or parts of them.

<sup>2</sup>) Where he sings: "He (JAH) is become *my* salvation," he identifies himself with his people, just as elsewhere the later descendant of the generation of the Exodus says: "Because of that which the Lord did unto *me* when *I* came forth out of Egypt (Ex. xiii 8; cf. Deut. xxvi 5; and the corresponding way of using the plural in Ex. xiii 14 f.; cf. Deut. xxvi 6 ff.).

# CONTRIBUTION À L'EXÉGÈSE DU *MANUEL* *DE DISCIPLINE* X 1—8

PAR

A. DUPONT-SOMMER

Paris

Le passage du *Manuel de Discipline* (*DSD*) que nous nous proposons d'étudier ici (x 1-8)<sup>1)</sup> est sans doute „the most obscure in the document”, ainsi que s'exprime le Professeur M. BURROWS<sup>2)</sup>. Les diverses traductions publiées jusqu'à présent accusent pour ce passage les divergences les plus graves<sup>3)</sup>. Le point le plus énigmatique, c'est, de l'aveu de tous, la mention du „signe *noun*” qui se trouve insérée au beau milieu du passage: nous avons cherché à expliquer le sens et la portée de cette mention dans une communication récente<sup>4)</sup>. La présente étude fait suite à cet essai; c'est une traduction du passage entier accompagnée des notes nécessaires pour l'éclairer ou la justifier. Elle est de-ci de-là légèrement paraphrasée, pour qu'elle soit plus claire à première lecture: le mot-à-mot strict est indiqué dans les notes, quand il y a lieu.

Le passage tout entier a pour thème les temps sacrés, c'est-à-dire

---

<sup>1)</sup> Reproduction photographique et transcription dans *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*. Vol. II, fasc. 2: *Plates and Transcription of the Manual of Discipline* (New Haven, 1951).

<sup>2)</sup> *Oudtestamentische Studiën*, t. VIII (1950), p. 165.

<sup>3)</sup> W. H. BROWNEE, *The Dead Sea Manual of Discipline. Translation and notes* (*BASOR*, Supplementary Studies nos 10-12; New Haven, 1951); J. T. MILIK, *Verbum Domini*, vol. XIX (1951), p. 129-158; J. VAN DER PLOEG, *Biblioth. Orient.*, VIII, no. 4 (1951), p. 113-126; G. LAMBERT, *Nouvelle Revue Théologique*, t. LXXIII, no. 9 (1951), p. 956-975; H. E. DEL MEDICO, *Deux manuscrits hébreux de la mer Morte* (Paris, 1951), p. 27-105. — Le travail de BROWNEE, dans l'ensemble, est de beaucoup le plus approfondi; l'auteur signale maintes suggestions dues à ses collègues américains.

<sup>4)</sup> Sous le titre: *La sainteté du signe „noun” dans le Manuel de Discipline*. Cette communication a été lue devant l'Académie royale de Belgique le 7 avril 1952 par M. le Professeur H. GRÉGOIRE; elle sera publiée prochainement dans le *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques* de cette Académie (5e Série, tome XXXVIII, 1952).

les moments du Temps que les adeptes de la secte de l'Alliance doivent particulièrement sanctifier. Observation essentielle: les temps sacrés, dans la secte, sont fixés en fonction d'un calendrier spécial, différent du calendrier qui régit l'ensemble des Juifs. Par suite, les fidèles de l'Alliance doivent célébrer les sabbats et les fêtes à des jours qui ne coïncident pas avec les jours qui sont sacrés pour les autres Juifs; ils se trouvent donc radicalement isolés de ceux-ci en toute la pratique de la vie liturgique: tout au long de l'année, ce fait extrêmement grave devait accuser, de la façon la plus visible et la plus concrète, le caractère séparatiste de la secte et notamment son entière distinction d'avec le parti pharisien<sup>1)</sup>. Les membres de l'Alliance ont pleinement conscience et de l'importance de cette divergence et de l'autorité hors de pair de leur propre calendrier; à leurs yeux, en effet, ce calendrier, loin d'être incertain et conventionnel comme les autres, est absolument véridique, authentiquement conforme à la Loi suprême qui régit le Monde et le Temps. Ce calendrier est proprement et au premier chef l'objet d'une Révélation divine; quiconque n'en a pas la Connaissance est condamné d'emblée au plus grave égarement: il vit dans un constant sacrilège, puisque, ignorant les dates authentiques, il célèbre à contre-temps tous les sabbats et toutes les fêtes et profane inlassablement les véritables temps de Dieu.

De cette façon de voir, bien des textes font foi: *DSD* i 8-9 „et pour se conduire devant Lui de façon parfaite en toutes les révélations concernant leurs fêtes authentiques”<sup>2)</sup>; i 13-15 „et ils ne feront pas un seul pas hors d'aucune des paroles de Dieu en ce qui concerne leurs temps: ni ils ne devanceront leurs dates ni ils ne se retarderont pour aucune de leurs fêtes, et ils ne s'écarteront pas de Ses Décrets véridiques pour aller à droite ou à gauche”; iii 9-10 „et il affermira ses pas pour aller de façon parfaite en toutes les voies de Dieu selon

<sup>1)</sup> Le rattachement de la secte de la mer Morte au parti pharisien a été proposé notamment par le R. P. DE VAUX (*Revue Biblique*, juillet 1949, p. 89). Il m'a semblé au contraire, dès le début de la recherche que la secte était très probablement de caractère essénien (*Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, p. 105-117; *Observations sur le Manuel de Discipline...*, p. 5-31); cette façon de voir s'harmonise pleinement avec les conclusions de la présente étude.

<sup>2)</sup> En hébreu, מועדי תעודותם; même expression dans *DSD* III 10 (מועדי תעודותיו), et aussi dans *DSW* (SUKENIK, *Meg. Gen.*, I, IX, dr., l. 12: מועדי תעודות עולמים „les fêtes éternellement authentiques”. Le mot תעודות signifie proprement „témoignages”: il s'agit, semble-t-il, des témoignages divins, donc des fêtes accréditées et autorisées en vertu de témoignages, de décrets divins; c'est pourquoi nous risquons ici la traduction „fêtes authentiques”, littéralement „fêtes de témoignages”.

ce qu'Il a prescrit concernant Ses fêtes authentiques, et il ne s'écartera ni à droite ni à gauche, et il ne fera pas un seul pas hors d'aucune de Ses paroles". Même insistance caractéristique dans l'*Ecrit de Damas*: iii 13-15 „(Dieu) leur révéla les choses cachées en lesquelles s'était égaré tout Israël, (à savoir) Ses sabbats saints et Ses fêtes glorieuses, Ses témoignages justes et Ses voies véridiques"; vi 18-19 „et ils observeront le jour du sabbat selon son comput exact et les fêtes et le Jour du Jeûne"<sup>1)</sup>; xvi 2-4: „Et le comput exact de leurs temps . . . , voici qu'il est minutieusement exposé dans le Livre des divisions des temps en fonction de leurs jubilés et de leurs semaines (d'années)".

De l'aveu de la plupart des critiques, ce dernier texte semble renvoyer au livre des *Jubilés* ou au moins à quelque écrit apparenté. Dans les *Jubilés*, en tout cas, est attesté en maints passages le même souci essentiel de célébrer les temps sacrés en fonction d'un calendrier spécial, s'opposant à celui qui règle la vie liturgique de l'ensemble des Juifs. C'est ainsi que Dieu annonce à Moïse (i 14): „Et ils oublieront toute ma loi et tous mes commandements et tous mes jugements, et ils s'égareront en ce qui concerne les nouvelles lunes et les sabbats et les fêtes et les jubilés . . .". Et encore (vi 34, 37, 38): „Et tous les enfants d'Israël oublieront et ne trouveront pas le sentier des années, et ils oublieront les nouvelles lunes et les saisons et les sabbats et ils erreront en ce qui concerne tout l'ordre des années . . . Pour cette raison, les années arriveront sur eux alors qu'ils (en) troubleront (l'ordre) et qu'ils feront du jour de témoignage un (jour) abominable et d'un jour de fête un jour impur et qu'ils confondront tous les jours, le saint avec l'impur et le jour impur avec le saint; car ils erreront en ce qui concerne les mois et les sabbats et les fêtes et les jubilés . . . Pour cette raison, ils erreront en ce qui concerne les nouvelles lunes et les saisons et les sabbats et les fêtes . . ."<sup>2)</sup>. Ainsi, pour l'auteur des *Jubilés*, la masse des Juifs, sur la question fondamentale du calendrier religieux, est totalement égarée; seul, un certain groupe de Juifs, grâce à une révélation expresse de Dieu, détient la connaissance du calendrier authentique.

Par chance, ce calendrier révélé, le livre des *Jubilés* nous le fait connaître, au moins dans ses dispositions les plus typiques, avec une parfaite clarté. Il est tout entier fondé sur la division de l'année en quatre saisons de trois mois (vi 23): „Et à la nouvelle lune du 1er

<sup>1)</sup> Entendons la fête des Expiations.

<sup>2)</sup> Cf. encore xxiii 19: „...Car ils auront oublié les commandements et l'Alliance et les mois et les sabbats et les jubilés..."



mois et à la nouvelle lune du 4<sup>e</sup> mois et à la nouvelle lune du 7<sup>e</sup> mois et à la nouvelle lune du 10<sup>e</sup> mois sont les jours du souvenir, et les jours des saisons dans les quatre divisions de l'année. Ceux-ci sont inscrits et ordonnés comme un témoignage pour toujours". Ici, pour marquer la solennité et l'antiquité de ces dates, l'auteur rattache à chacun des quatre „jours des saisons" les moments essentiels de l'histoire du déluge (vi 24-28). Puis il explique que chaque saison compte exactement 13 semaines (vi 29); ce qui fait pour l'année entière „52 semaines de jours", c'est-à-dire 364 jours (vi 30-32).

Le livre d'*Hénoch*, ou plus précisément la section qu'on intitule „le livre des luminaires du ciel" (lxxii-lxxxii), expose un même système de calendrier: quatre saisons, trois mois par saison, 364 jours par an. Il précise, en outre, qu'à l'intérieur de chaque saison, le 1<sup>er</sup> et le 2<sup>e</sup> mois sont de 30 jours, mais le 3<sup>e</sup> de 31 jours: ce 3<sup>e</sup> mois, en effet, comporte, en plus des autres, un jour dit intercalaire, qui fait en quelque sorte la transition d'une saison à l'autre; l'auteur insiste sur l'importance de ces 4 jours intercalaires et sur le décompte total de 364 jours <sup>1)</sup>.

Si nous ne nous trompons, c'est précisément à ce type de calendrier attesté dans les *Jubilés* et *Hénoch* que notre passage du *Manuel de Discipline* se réfère entièrement; il ne devient intelligible que si l'on a bien présentes à l'esprit les dispositions si spéciales de ce calendrier de secte. Les membres de la secte étaient animés d'un extraordinaire sentiment de respect et d'admiration pour ce calendrier révélé qui, seul, pouvait prétendre exprimer la Loi même du Temps. Ainsi s'explique le ton hautement lyrique et mystique de tout le passage. Celui-ci nous semble comporter comme deux strophes. La première (x 1-5) célèbre d'abord les deux temps sacrés quotidiens: aurore et crépuscule; puis les temps sacrés qui se succèdent au cours de l'année: débuts des saisons, débuts des mois, sabbats. La seconde strophe (6-8) concerne les temps sacrés qui jalonnent la succession même des années: débuts des années, années sabbatiques, années jubilaires.

<sup>1)</sup> Voir notamment *Hénoch* lxxii, lxxv, lxxxii. Dans l'état actuel du texte, certains passages sont en désaccord avec le système essentiel que nous avons résumé et qui est conforme à celui des *Jubilés*; il s'agit là très probablement d'interpolations ajoutées ultérieurement dans le texte: elles posent de difficiles problèmes que nous pouvons laisser ici de côté. — Le *Livre des Secrets d'Hénoch* (*Hénoch slave*) fixe également à 364 le nombre des jours de l'année, et il distingue aussi, parmi ces 364, quatre jours „exceptionnels"; mais, pour le décompte des jours de chacun des douze mois, il s'écarte sensiblement de l'*Hénoch* éthiopien; voir A. VAILLANT, *Le Livre des Secrets d'Hénoch* (Paris, Institut d'Etudes slaves, 1952), p. 17.

## I

(1) *Avec les temps je chanterai le Décret:*  
*au commencement de l'empire de la lumière, avec le circuit de celle-ci,*  
*et quand elle disparaît vers sa demeure régulière;*  
*au commencement (2) des veilles des ténèbres,*  
*lorsqu'Il ouvre leur réservoir et qu'Il les place en haut,*  
*et, dans leur circuit, lorsqu'elles disparaissent devant la lumière;*  
*quand apparaissent (3) les luminaires se levant du domaine de sainteté*  
*(et) lorsqu'ils disparaissent vers la demeure de gloire; —*  
*à l'entrée des saisons, (laquelle correspond) à des jours de néoménie*  
*(par suite de) l'accord du circuit de celles-là (les saisons) avec (4) les*  
*liens qui unissent celles-ci (les lunes, les mois) l'une à l'autre:*  
*(c'est-à-dire) en tant que celles-ci (les lunes, les mois) se renouvellent (et)*  
*croissent (?)*  
*en fonction de la suprême sainteté du chiffre 50,*  
*en fonction de la Clé de Ses grâces éternelles,*  
*en fonction des débuts (5) des saisons en tout temps à venir; —*  
*au commencement des mois, en fonction des saisons dont ils dépendent,*  
*et (aux) jours de sainteté, à leur date déterminée*  
*par référence aux saisons dont ils dépendent.*

## II

(6) (Par) *l'offrande des lèvres je Le bénirai*  
*selon le Décret gravé à jamais:*  
*aux débuts des années et dans le circuit des saisons annuelles,*  
*tandis qu'Il accomplit le Décret (7) assignant à celles-ci une date déterminée,*  
*(au) jour régulier de chacune (d'elles), l'une par rapport à l'autre,*  
*la saison de la moisson (le Printemps) par rapport à l'Été*  
*et la saison des semailles (l'Automne) par rapport à la saison de la ger-*  
*mination (l'Hiver); —*  
*(aux) années de fête (déterminées) en fonction des semaines d'années,*  
*(8) et au début des semaines de semaines d'années, au moment de l'Affran-*  
*chissement.*

## Notes

Ligne 1. — **עם קצים אשר חקקא**: „Avec les temps je chanterai le Décret”. Le 3e mot est transcrit **אשר** dans l'édition américaine; mais cette lecture me semble très incertaine: au lieu d'un **ר**, qui serait curieusement surchargé et d'une forme très insolite, je crois recon-

naître sur la photographie les deux lettres יר; au lieu du relatif אשר, je lis donc le verbe אשר „je chanterai”, imparfait 1e p.sg. comme l. 6 אברכנו (= הברכנו) „je Le bénirai”, l. 9 אומרה „je jouerai de la musique”, etc. — Le mot qui suit, חקקא, est assez déconcertant; je propose de l'identifier avec le nom hébreu חֲקָה

„loi, décret”, synonyme du mot חֻק (חוק), qui est l'un des mots les plus courants dans la langue de la secte de la mer Morte (cf. *infra* p. 241): la finale féminine אָ, au lieu de הָ, serait aramaisante (cf. *Psaumes* cxxvii 2 שָׁנָא „sommeil”; *Lam.* iii 12 מִטְרָא „prison”; *Ruth* i 10

מִרָא „amère”); quant à la forme dissociée חקקא, au lieu de חֲקָה,

cf. *Juges* v 15, *Isaïe* x 1 חֲקִי, au lieu de חֲקִי. — Si l'on admet cette

lecture et cette interprétation, il est clair que c'est au début de la l. 1 que commence tout le passage, et non pas à la fin de la col. IX, comme l'ont supposé tous les traducteurs. La col. IX se termine par le mot יברכנו „il Le bénira”: c'est la fin de la section précédente, où tous les verbes sont à la 3e p. sg.; à partir de x 1, selon moi, et jusqu'à la fin du rouleau, le style est à la 1e p. sg. — BROWNLEE: „during the periods which Aleph ordonné”; la lettre א dans חקקא serait une abréviation pour אלהים „Dieu”, sujet de חקק. Mais א, dans le texte, n'est nullement séparé de חקק; en outre, bien incertain semble l'emploi d'une telle abréviation, en dépit des ingénieuses considérations de l'auteur sur le sens ésotérique des lettres initiales dans *DSD* (cf. *op. cit.*, p. 50-51).

ברשית ממשלת אור עם תקופתו. Depuis ces mots, et jusqu'à l. 3 למעון כבוד, l'auteur fait allusion, selon moi, aux deux temps principaux de la prière quotidienne: l'aurore et le crépuscule; il décrit poétiquement ces deux temps: d'abord par référence au circuit de la lumière, ensuite par référence au circuit des ténèbres, enfin par référence au lever et au coucher des „luminaires”, — entendons le soleil, astre du jour, et la lune, astre de la nuit. Selon cette exégèse, les mots עם תקופתו „avec son circuit”, à la l. 1, ne désignent nullement un 3e temps sacré, au milieu de la journée (LAMBERT: „et quand elle (la lumière) est au milieu de sa course”); ce 3e temps aurait sans doute été décrit de façon plus précise (עם signifie „avec, pendant”, mais non exactement „au milieu de”). En outre, un 3e temps est clairement exclu dans le distique relatif aux „luminaires” (l. 2-3):

*quand apparaissent les luminaires se levant du domaine de sainteté  
(et) lorsqu'ils disparaissent vers la demeure de gloire;*

et aussi dans cet autre distique (x 10):

*Lors de l'entrée du jour et de la nuit j'entrerais dans l'Alliance de Dieu,  
et lors de la sortie du soir et du matin je dirai Ses Décrets...*

Philon mentionne chez les Thérapeutes la prière du matin et du soir (*De vita contempl.*, § 27): „Deux fois le jour ils ont coutume de prier, à l'aurore et au crépuscule; quand le soleil se lève, ils demandent une heureuse journée, une journée réellement heureuse, à savoir que leur esprit soit rempli de lumière céleste; et, quand il se couche, pour que l'âme, tout à fait allégée de la foule des sensations, se recueille en elle-même et recherche la vérité...”. Noter encore que la prière du matin et du soir au soleil est un trait de la piété pythagoricienne<sup>1</sup>). Sur la prière du matin chez les Thérapeutes, cf. encore Philon, *De vita contempl.*, § 89: „... Dirigeant vers l'aurore et leurs regards et tout leur corps, alors qu'ils contemplent le soleil en train de se lever, les mains étendues vers le ciel, ils demandent le bien et la vérité et la pénétration du raisonnement...”; chez les Esséniens, cf. Josèphe, *B.J.*, II, 8, 5 (§ 128): „car, avant que ne se lève le soleil, ils ne font rien entendre de profane, mais certaines prières ancestrales à l'adresse du soleil comme s'ils le suppliaient de se lever”. Rapprocher *Sagesse de Salomon* xvi 28: „... pour qu'on sache qu'il faut devancer le soleil pour te rendre grâces et te rencontrer au lever de la lumière”<sup>2</sup>).

**וּבַהֲאֶסְפֹּו**. Le *nifal* **נֶאֱסַף** signifie „être enlevé”, d'où ici „disparaître”, ainsi que le suggère le contraste avec **הוֹפִיעַ** „briller,

<sup>1</sup>) Cf. A. D. Nock et A. J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, II (Paris, 1945), p. 398-399 (note 342, à propos d'*Asclepius* § 41).

<sup>2</sup>) C'est peut-être à cette rencontre mystique du fidèle de l'Alliance avec Dieu, quand il contemple chaque matin l'apparition de la lumière, qu'il est fait allusion dans *DST* (SUKENIK, *Meg. Gen.*, II, pl. IX, l. 2 et 19): **וּכְשֶׁחַר נֶכֶן לְאוֹרֵתִים**: **הוֹפֶעְתָּה לִי** „et, comme une véritable aurore, au point du jour (?) Tu m'es apparu”, **וְתוֹפַע לִי בְּכֹחָהּ לְאוֹרֵתִים** „et Tu m'es apparu en Ta force au point du jour (?)”. SUKENIK a transcrit **לְאוֹרֵתִים** et interprété ce mot comme le sg. de *ourim-toummim* (les sorts sacrés); mais pratiquement, dans ce rouleau, le ך et le ך ne se distinguent pas: la lecture **לְאוֹרֵתִים** est donc également possible. J'ai d'abord penché pour l'interprétation de SUKENIK; mais je me demande maintenant si ce mot si énigmatique ne serait pas une forme de duel (ou de pseudo-duel), de la même manière que **צִהְרִים** „midi” et

**עֶרְבִים** „soir”. Une telle forme, il est vrai, n'est pas attestée pour le mot

**אוֹרָה**: on trouve seulement en hébreu post-biblique **לְאוֹרָה** „bei Tagesanbruch” (DALMAN, *Aram.-neubeb. Handw.*, s.v. **אוֹרָה**); mais n'a-t-on pu appliquer au mot **אוֹרָה**, en tant qu'il désigne une des heures principales de la journée (l'aurore), la même désinence qu'à **צָהַר** (l'heure de midi) et à **עֶרֶב** (le crépuscule)?



apparaître" dans le distique: „quand apparaissent (באופיע) les luminaires . . . (et) lorsqu'ils disparaissent (עם האספם) . . ."

Ligne 2. — וישתהו. Rapprocher *Psaumes* xviii 12 ישת חשך, civ 20 תשת-חשך. On attendrait, toutefois, plutôt ici la graphie pleine: וישיתהו. עלת. Mot difficile. Nous traduisons: „en haut", c'est-à-dire dans le ciel, que la nuit remplit de ténèbres; peut-être un adverbe en ת dérivé de על „le haut; au-dessus de" (adverbe non attesté!), ou bien l'infinitif absolu עלות (écrit défectivement!),

employé adverbialement (sur cet emploi de l'inf. abs., voir Joüon, *Grammaire de l'Hébreu biblique*, § 123 r, p. 354). LAMBERT propose de rattacher וישתהו à la racine שתא „tisser" (araméen, non hébreu!) et de corriger עלת en עלטה („obscurité épaisse"); d'où la traduction: „et qu'il tisse leur voile épais". Mais la phrase veut décrire ici proprement le crépuscule, le début de la nuit, et non pas la „nuit noire".

ובתקופתו. Je traduis simplement: „et dans leur circuit"; cf. l. 1 עם תקופתו. LAMBERT: „et quand elles sont au milieu de leur course"; mais c'est forcer le sens des mots (ב signifie „dans", et non pas „au milieu de"). Le temps visé dans ce stique est proprement désigné par les mots עם האספו מפני אור „lorsqu'elles disparaissent devant la lumière": c'est l'aurore.

באופיע. Noter la graphie א, au lieu de ה; cf. l. 1 חקקא, au lieu de חקקה.

Ligne 3. — במבוא מועדים „à l'entrée des saisons". Il s'agit très précisément des quatre saisons annuelles: printemps, été, automne, hiver, que notre passage lui-même énumère un peu plus bas (l. 7). Le mot מועד, entre autres acceptions, signifie „temps" („Zeit"); dans notre passage, il est passé de ce sens général au sens particulier et précis de „saison" („Jahreszeit"), tout comme le grec ὥρα et le latin *tempus*. Cette détermination exacte du sens de מועד est absolument essentielle à l'intelligence de tout le passage. L'„entrée des saisons", ce sont les quatre „jours des saisons" (*Jubilés* vi 23), lesquels marquent le début des saisons nouvelles: entendons, comme nous l'avons exposé plus haut, le 1er jour des 1er, 4e, 7e et 10e mois.

לימי חודש. Littéralement „à des jours de néoménie"; ces mots, ici, n'ont pas pour but d'introduire les néoménies dans la liste des temps sacrés: une telle mention prend place un peu plus bas (l. 5 „au commencement des mois"). Si l'on parle ici des „jours de néoménie", c'est pour commenter la mention précédente de l'„entrée des sai-

sons": le début de chaque saison coïncide avec une néoménie (חודש). Notons que, les mois étant répartis en fonction d'une année de 364 jours, alors que la succession de douze mois lunaires fait seulement un total de 354 jours, les néoménies du calendrier de la secte ne peuvent coïncider exactement avec les néoménies réelles. La suite du texte a précisément pour but d'affirmer, en dépit de ce désaccord, l'harmonie transcendante entre cycle solaire (les saisons) et cycle lunaire (les mois), harmonie fondée sur l'autorité mystique du Nombre.

יחד תקופתם עם. Je considère ici le mot יחד, suivi du nom תקופתם, non pas comme un adverbe („ensemble"), mais comme un *nomen regens*; comme nom („union"), il est attesté notamment dans Deut. xxxiii 5, et surtout dans les documents de la mer Morte où il signifie „communauté". Ici, accompagné de la particule עם „avec", il ne peut guère signifier que „union . . . avec", „accord . . . avec". Étant donné le contexte, il doit s'agir ici de l'„accord" du cycle solaire „avec" le cycle lunaire, et le mot תקופתם „leur circuit" désigne probablement le circuit des saisons; cf. l. 6 תקופת מועדיהם „le circuit de leurs saisons". Pour l'omission de la particule causative devant יחד, cf. Isaïe vii 25 יראת שמיר „par crainte des épines".

Ligne 4. — מסרותם זה לזה (עם). Littéralement „(avec) leurs liens de l'un à l'autre". Le mot מסרות est probablement ici le pluriel de מוסר „lien" (racine אסר); même graphie défective dans Job xxxix 5 (מסרות). On pourrait aussi penser à מְסִירָה „livraison,

transmission" (post-biblique, racine מסר), avec graphie défective; mais le sens de „lien" semble préférable. Si תקופתם désigne le circuit des quatre saisons annuelles, מסרותם doit désigner le système qui „lie" les unes aux autres les douze lunes (les douze mois) que compte chaque année. Le même pronom suffixe ם se réfère là aux saisons (תקופתם) et ici aux mois (מסרותם); une telle amphibologie, insupportable en français, se rencontre en hébreu: p. ex. DSD iii 14-15 פקודת גועיהם עם קצי שלומם „la Visite qui apporte des coups aux uns (aux méchants), en même temps qu'aux autres (aux bons) elle apporte des temps prospères" (littéralement „la Visite de leurs coups avec leurs temps prospères").

בהתחדשם „en tant qu'elles (les lunes) se renouvellent". Le verbe חדש indique assez clairement qu'il s'agit ici du renouvellement des mois, des néoménies (חדש); les néoménies, précise notre texte, se produisent „en fonction des débuts des saisons" (fin l. 4 לראשי (מועדים). — הם גדול. Mots difficiles. Dans le premier, la lettre ה

semble un peu déformée, mais on ne saurait lire le mot יום (LAMBERT, VAN DER PLOEG). BROWNLEE traduit ainsi le mot הֵם: „the Mem”; il considère, par conséquent, הֵ comme l'article et ם comme indiquant la lettre même de l'alphabet. Mais cette traduction semble extrêmement incertaine: pour désigner le signe *mem*, le scribe aurait sans doute écrit ם (cf. CDC xv 1 וגם באלף ודלת), ou mieux מֵ (אות מֵ (cf. trois mots plus loin נֵ (אות נֵ). Reste que הֵם (si l'on se refuse à corriger le texte) soit le pronom personnel 3e p. ms. pl.; ce pronom indépendant pourrait ici tout simplement renforcer le pronom suffixe dans בהתחדשם (cf. 2 Sam. xix 1 מוֹתֵי אֲנִי). Quant à גדול, ce serait un infinitif absolu (= גדול „grandir”, c'est-à-dire, en parlant des

lunes, „croître”; observons que, dans le calendrier de la secte, étant donné le décalage annuel de 10 jours entre le cycle théorique (364 jours) et le cycle lunaire réel (354 jours), les néoménies théoriques, au cours de l'année, sont en retard, et de plus en plus, sur les néoménies réelles: en d'autres termes, le 1er jour de chaque mois tombe non pas au moment exact de la néoménie réelle, mais à un jour de plus en plus éloigné de celle-ci, donc durant la phase croissante de la nouvelle lune. Nous traduisons donc, sous toutes réserves: „en tant que celles-ci (les lunes, les mois) se renouvellent (et) croissent (?)”, — soit qu'on fasse de גדול une manière d'adverbe („en croissant”) soit qu'on considère cet inf. abs. comme ayant valeur de verbe fini (cf. Joüon, *op. cit.*, § 123 r, x)<sup>1</sup>).

לְקוֹדֵשׁ קוֹדֵשִׁים וְאוֹת נֵ. Qu'est-ce donc ici que ce „signe *noun*”? Tous les traducteurs ont jusqu'à présent considéré que le נֵ était ici proprement une lettre, — la lettre initiale d'un mot abrégé; leurs

<sup>1</sup> Si l'on acceptait de corriger le texte, on pourrait peut-être lire עֵם au lieu de הֵם; observons que le mot אֵם, dans VIII 2, doit être incontestablement corrigé en עֵם: la graphie הֵם serait ici une faute du même genre. En ce cas, après la particule עֵם, le mot גדול serait un inf. cst.; le sens resterait à peu près le même: „lors de la croissance”, mais le tour, linguistiquement et stylistiquement, serait peut-être moins dur. — A. VAILLANT, *op. cit.*, p. 17 n. 9, note finement à propos du calendrier d'*Hénoch*: „Il doit s'agir de néoménies au double sens de „nouvelle lune” et de „premier jour du mois”. Avec les mois de 30 ou 31 jours de l'*Hénoch* juif (entendons l'*Hénoch* éthiopien), la nouvelle lune est régulièrement en avance sur la néoménie, de 10 jours à la fin de l'année de 364 ours, donc toujours dans le sens de l'accroissement de la lune...”. — Observons encore que les *Maghâria* décrits par Qirqisâni connaissent également un calendrier selon lequel le 1er jour du mois ne coïncidait pas avec la nouvelle lune (voir les textes dans R. B., 1950, p. 421 s.). Le P. DE VAUX rapproche

divers essais semblent n'avoir abouti à rien de réellement plausible <sup>1)</sup>. Je crois que le „signe *noun*” désigne en réalité non pas proprement une lettre, mais un *chiffre*; nul n'ignore qu'en hébreu, tout comme en grec, les lettres de l'alphabet possèdent chacune une valeur numérique: celle du **י** en hébreu, comme du **ν** en grec, est de 50. S'il est fait ici mention du chiffre 50, c'est à cause de son caractère mystique: c'est, par excellence, un nombre sacré. Philon nous l'atteste de la façon la plus expresse: πεντηκοντάς . . . , ἀγιώτατος καὶ φυσικώτατος ἀριθμῶν, ἐκ τῆς τοῦ ὀρθογωνίου τριγώνου δυνάμεως, ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ τῆς τῶν ὅλων γενέσεως, οὐσταθείς „la pentécontade . . . , le plus saint et le plus substantiel des nombres, vu qu'il est constitué par la puissance (le carré) du triangle rectangle, lequel est le principe de la génération de l'univers” <sup>2)</sup>. Les mots קודש קודשים „sainteté des saintetés” ne désignent nullement ici le „Saint des Saints”; ils désignent une qualité: „la sainteté par excellence”, „la suprême sainteté” <sup>3)</sup>, et ce superlatif vise précisément le „chiffre 50”, qui est „le plus saint (ἀγιώτατος) des nombres”. L'expression tout entière „la sainteté des saintetés et le chiffre 50” n'est autre qu'une *hendiadys*; il faut comprendre: „la suprême sainteté du chiffre 50” (ou, si l'on préfère, „le très saint chiffre 50”). — Quel rapport entre ce chiffre 50 et le renouvellement des lunes en fonction des débuts des saisons? Le triangle rectangle, dont le chiffre 50, en vertu du fameux „théorème de Pythagore”, est la pure expression (= 3 fois 3 + 4 fois 4 + 5 fois 5), est essentiellement caractérisé par les chiffres 4 et 3, qui sont ceux de ses deux cotés constitutifs (le 3e côté, l'hypothénuse, est nécessairement de 5). Or, le calendrier de la secte, notons-le bien, repose essentiellement sur les deux mêmes chiffres: le chiffre 4, qui est celui des saisons, et le chiffre 3, qui est celui des mois de chaque saison. Par suite, si l'accent, dans les textes relatifs au calendrier de la secte, est mis si expressément sur la distinction des 4 saisons et sur le groupement des 3 mois de chaque saison (ou trimestre) <sup>4)</sup>, c'est peut-être que tout le système a été conçu ou du moins justifié en fonction même de la

leur calendrier de celui des *Jubilés* (*ibid.*, p. 426). Or, ces *Maghâria*, selon P. KAHLE (*V. T.*, I, 1951, p. 44), sont précisément les Esséniens.

<sup>1)</sup> J'ai cité en détail ces divers essais (BROWNEE, MILIK, VAN DER PLOEG, LAMBERT) au début de ma communication du 7 avril 1952 (cf. *supra* p. 229, n. 4).

<sup>2)</sup> *De vita cont.* § 65 (COHN-WENDLAND, VI, p. 63). Voir aussi *De spec. leg.*, II, § 176-178 (COHN-WENDLAND, VI, p. 129-130); ce texte, encore plus explicite, est rappelé et traduit dans ladite communication.

<sup>3)</sup> Même sens dans *DSD* viii 5-6, 8, ix 6.

<sup>4)</sup> Cf. notamment *Hénoch* lxxxii 14.



doctrine pythagoricienne de la primauté et de l'excellence du triangle rectangle, „principe de la génération de l'univers". Je ne suggère cette explication qu'à titre d'hypothèse; l'appel à l'autorité du Nombre, du „très saint chiffre 50", me semble certaine, mais nul texte, à ma connaissance, ne nous fait connaître positivement la spéculation subtile qui rattachait au chiffre 50 le calendrier de la secte ou, plus précisément, l'harmonieux accord des cycles solaire et lunaire.

**למפתח חסדיו עולם.** Si le chiffre 50, au témoignage de Philon, est non seulement „le plus saint", mais encore „le plus substantiel (φυσικώτατος) des nombres", s'il est lui-même en quelque sorte, par son rapport avec le triangle rectangle, „le principe de la génération de l'univers", je pense que c'est ce chiffre même, si puissant, si souverainement fécond et bienfaisant, qui se trouve ici désigné comme „la Clé de Ses grâces (des grâces divines) éternelles". Le mot „Clé" est cher à la Gnose; le chiffre 50 est „la Clé" en ce sens qu'il ouvre le grand oeuvre de la création, qu'il détient le plus profond secret de la Loi du Monde et du Temps. Philon disait „le principe" (ἀρχή): c'est un terme abstrait et philosophique, à peu près équivalent du mot „Clé".

**במבוא לראשי מועדים.** Ces mots ne répètent pas ceux de la l. 3: **מועדים**; ils sont, comme nous l'avons indiqué plus haut, le complément du verbe **בהתחדשם**: les néoménies sont fixées „en fonction des débuts des saisons". Il apparaît, en effet, que, selon le calendrier de la secte, pour chacune des saisons, la 1<sup>e</sup> néoménie coïncide exactement avec le 1<sup>er</sup> jour de la saison, et que les 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> néoménies, — les premier et second mois étant de 30 jours —, se trouvent fixées aux 31<sup>e</sup> et 61<sup>e</sup> jours de la saison.

*Ligne 5.* — **בכול קץ נהיה** „en tout temps à venir"; cf. xi 8-9 **עם כול קץ נהיה**. Sur le sens de **נהיה**, part. *nifal* à sens futur, voir la note de BROWNEE, *op. cit.*, p. 54-55. — La loi qui fixe les temps (saisons et mois), étant fondée sur le chiffre „le plus saint et le plus substantiel", est une loi constante, immuable, établie par Dieu pour l'éternité.

**למועדיהם** **ברשית ירחים**: littéralement „au commencement des mois d'après leurs saisons". Il s'agit clairement ici de la célébration des néoménies; cette mention fait logiquement suite à celle de l'„entrée des saisons" (l. 3): la longue incidente qui sépare ces deux mentions ne doit pas nous faire perdre le fil de l'exposé. — L'expression **למועדיהם** rappelle le rapport essentiel entre les saisons et les mois, qui est précisé. nent le thème de l'incidente qui précède.

**וימי קודש**. Quels sont les „jours de sainteté”? Après le début des saisons et après le début des mois, l'énumération des temps sacrés ne saurait omettre les sabbats, dont l'importance est évidemment essentielle dans le monde juif. Ce sont les sabbats que désigne ici, selon toute vraisemblance, l'expression „jours de sainteté”; c'est ainsi qu'ils sont désignés dans *Isaïe* lviii 13 (cf. l'expression „sabbat de sainteté” dans *Exode* xvi 23, *Néhémie* ix 14). Le calendrier de la secte, de même qu'il harmonisait le cycle des saisons (4 saisons de 91 jours = 364 jours) et celui des mois (8 mois de 30 jours et 4 mois de 31 jours = 364 jours), réussissait en outre à mettre d'accord avec ces deux cycles le cycle des semaines ou des sabbats (13 semaines par saison, 52 par an = 364 jours). La date des sabbats, dans la secte, est donc fixée par rapport au début de chaque saison, — tout autrement que pour les autres Juifs; aussi insiste-t-on sur la nécessité de les célébrer „à leur date exacte”: **בתכונם**. Et l'on ajoute: **לזכרון במועדיהם**, littéralement „d'après le mémorial concernant leurs saisons”; on ne saurait souligner plus expressément le mode de calcul de la date des sabbats. — Comme notre passage ne signale pas ailleurs les diverses fêtes juives (Pâque, Pentecôte, etc.), peut-être le terme „jours de sainteté” vise-t-il également celles-ci; notons que, comme les sabbats, elles devaient être fixées en fonction du calendrier spécial de la secte, d'après les néoménies et par conséquent d'après les saisons.

*Ligne 6.* — **תרומת שפתים** „(Par) l'offrande des lèvres”; cf. l. 8 **מנת שפתי** „la portion (d'offrande) de mes lèvres”: la prière, le chant de louange, la bénédiction, tel est le meilleur et le véritable sacrifice (cf. ix 4-5). Avec ces mots commence la seconde strophe. — **הברכנו**. Au lieu de **אברכנו**; cf. l. 12 **הבחרה**, au lieu de **אבחרה**. — **חרות לעד** „selon le Décret gravé à jamais”; le mot **חרות** (= **חָרָה**) est le participe passif de la racine **חרת** (apparentée à **חרץ**).

Il s'agit de la Loi cosmique, de la Loi divine du Temps (cf. ix 14 **חוק העת**), à laquelle le fidèle doit conformer strictement la date des temps sacrés. L'expression „le Décret gravé” fait allusion aux tablettes divines sur lesquelles sont inscrits tous les temps et tous les destins, et que mentionnent fréquemment *Jubilés* et *Hénoch*; cf. x 8 „Et pendant toute mon existence, le Décret gravé deviendra sur ma langue un fruit de louange et la portion (d'offrande) de mes lèvres... ”<sup>1</sup>).

<sup>1</sup> Dans X 11, on lit encore: „et mon péché est devant mes yeux comme le Décret gravé (**כחוק חרות**)”; l'auteur nous semble comparer ici la loi du Vetus Testamentum II

**בראשׁי שנים**. Le „jour de l'An” (**ראשׁ השנה**) était fixé dans la Synagogue au 1er jour du 7e mois (*Lév.* xxiii 21-24); dans la secte, comme le suggère la suite de la phrase, l'année commençait, pour le décompte des saisons et des mois, au début du printemps, — le 1er jour du 1er mois: nous ne saurions dire toutefois si le „début de l'an” s'y célébrait le 1er mois ou, comme dans la Synagogue, le 7e mois.

**ובתקופת מועדיהם** „et dans le circuit de leurs saisons (des saisons annuelles)”; le début de l'année est mis en rapport avec le cycle entier de l'année, de même que, plus haut, on rappelait, à propos de l'aurore et du crépuscule, le circuit de la lumière et celui des ténèbres (*l. 1 עם תקופתו*, *l. 2 בתקופתו*). Le cycle de l'année, c'est celui des 4 saisons; on revient donc ici sur ce thème fondamental.

**בהשלם חוק תכונם**: littéralement „tandis qu'Il accomplit le Décret de leur date déterminée”. Le mot **השלם** est un infinitif *hifil*, dont le sujet non exprimé est Dieu („Il”); cette absence du mot Dieu est fréquente dans nos textes. Le *nifal* du verbe **שלם** n'est pas attesté. — Le texte insiste sur la régularité du cycle des saisons: celle-ci résulte du Décret (**חוק**) divin assignant à chacune sa date exacte (**תכונם**).

*Ligne 7.* — **יום משפטו**: littéralement („au) jour de sa loi”, c'est-à-dire, semble-t-il, en son jour régulier, au jour régulièrement fixé pour chaque saison; le pronom suffixe, dans **משפטו**, pourrait aussi se rapporter à Dieu: „au jour régulièrement fixé par Lui”, cf. x 9 **בְּיוֹם מִשְׁפָּטוֹ**. De toute manière, le jour dont il est ici question, c'est celui qui marque le début de chaque saison nouvelle; cf. *Jubilés* vi 23 „les jours des saisons”. — Il convient, en outre, de se rappeler que le dernier jour (le 91e jour) de chaque saison, en tant que jour intercalaire, avait une importance spéciale <sup>1)</sup>: c'était comme un chaînon liant une saison à l'autre. C'est cet enchaînement harmonieux des saisons que visent précisément les mots **זה לזה** „l'une par rapport à l'autre”.

**מועד קציר לקיץ ומועד זרע למועד דשא**. Ici sont énumérées les quatre saisons, dans l'ordre classique: printemps, été, automne, hiver. Elles sont groupées deux par deux: printemps et été correspondent à la période claude et sèche, automne et hiver à la période froide et pluvieuse; *Jubilés* xii 27 parle des „six mois de pluie”, vestige de l'ancienne division proprement palestinienne des saisons. — Le *printemps* est nommé „saison de la moisson (**קציר**)”; la moisson, en Palestine, commence en mars/avril; la „fête des semaines” (Pente-

péché qui est dans les membres à la Loi même qui régit le monde, en tant que cette loi du péché est inéluctable et fatale comme celle-ci.

<sup>1)</sup> Cf. *Hénoch* lxxv 1-2, lxxxii 4-14.

côte), en mai/juin, est la „fête de la moisson”. L’été garde son nom courant en hébreu (קִיץ): il n’a donc pas besoin d’être précédé du mot מועד; mais il est ici restreint à une saison de 3 mois <sup>1)</sup>. L’automne est nommé „saison des semailles (זרע)” ; les semailles se font principalement durant les mois d’automne, après le labour. L’hiver est nommé „saison de l’herbe verte (ou de la germination, דשא)” ; on aurait pu dire aussi „saison de la pluie”, mais cette expression n’eût sans doute pas suffisamment distingué automne et hiver; puisque la moisson a lieu au printemps (*Nisan*, appelé autrefois *Abib*, est le mois des „épis mûrs”), il est clair que la saison précédente est, du mois dans sa seconde moitié, celle de la germination, celle où la pluie fait pousser les herbes <sup>2)</sup>.

מועדי שנים לשבועיהם: littéralement „(aux) fêtes des années d’après leurs semaines”; entendons „aux années qui sont des fêtes”, c’est-à-dire „aux années de fête”, cf. *Gen.* xvi 12 פרא אדם „un onagre d’homme” (= un homme qui soit un onagre), *Isaïe* ix 5 פלא יועץ „une merveille de conseiller” (= un merveilleux conseiller). — Il s’agit ici des années sabbatiques, qui se célébraient tous les 7 ans, c’est-à-dire chaque semaine d’années; cf. *Lév.* xxv 1-7. Les semaines d’années constituent une division fondamentale dans la chronologie des *Jubilés*.

Ligne 8. — למועד דרור וברוש שבועיהם למועד דרור. Les mots למועד דרור „au moment de l’Affranchissement” indiquent qu’il s’agit ici, pour finir, de l’année où l’on devait affranchir les esclaves, c’est-à-dire de l’année jubilaire, de la 50<sup>e</sup> année; cf. *Lév.* xxv 8-55 <sup>3)</sup>. La division du temps en périodes jubilaires (de 7 semaines d’années = 49 ans) est fondamentale, comme chacun sait, dans les *Jubilés*. L’année jubilaire est celle qui suivait la période de 49 ans; elle correspondait donc à la première année de la nouvelle période de 49 ans: c’est ce qui explique l’expression „au début de leurs semaines”, entendons „au début des semaines de semaines d’années”; dans ce שבועיהם, le pronom suffixe pl. se rapporte au mot du stique précédent לשבועיהם, où sont désignées les semaines d’années.

<sup>1)</sup> Voir la description du printemps et de l’été dans *Hénoch* LXXXII 15-20. C’est sur cette description que s’achève le „livre des luminaires du ciel”; elle devait être suivie de la description de l’automne et de l’hiver, passage accidentellement disparu.

<sup>2)</sup> Les noms employés pour désigner chaque saison sont empruntés, on le voit, à la vie agricole; on pourra les comparer à ceux qui servent à caractériser les mois dans le fameux calendrier de Gézer. Sur le climat et les travaux saisonniers en Palestine, cf. F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, p. 114 ss.

<sup>3)</sup> Rapprocher *Ezéchiel* xlvii 17: שנת הדרור „l’année de l’Affranchissement”.



# DIE BEDEUTUNG DES WORTES ḤĀSĀD IM ALTEN TESTAMENT

VON

HANS JOACHIM STOEBE

Bethel b. Bielefeld

Die Arbeit über das Wort *ḥāsād*, über deren Anlage und wichtigste Ergebnisse ich kurz berichten darf, und die die näheren Einzelheiten, exegetischen Begründungen und vollständigen Belege enthält, hat der Theologischen Fakultät der Universität Münster als Dissertation vorgelegen; <sup>1)</sup> ihre Drucklegung ist zur Zeit nicht möglich. Diese Untersuchung setzt sich mit dem Resultat der Arbeit von GLUECK <sup>2)</sup> auseinander, nach dem *ḥāsād* Ausdruck für eine gemeinschaftgemässe Verhaltungsweise, ein Rechts-Pflichtverhältnis ist. Methodisch geht sie von der Überlegung aus, dass es in einer Sprache Synonyma im eigentlichen Sinne nicht gibt, sondern dass jedes Wort zunächst seinen eigenen, ihm charakteristischen Bedeutungsbereich hat. <sup>3)</sup> Dieser kann so erhoben werden, dass man die Bedeutungsbereiche anderer nahe verwandter Worte zu klären sucht. Es ist ein Zeichen für das Altern einer Sprache, wenn die Wortgrenzen sich abschleifen und ihre Bedeutungen zusammenfallen; es können jedoch darin wichtige Fingerzeige für Geschichte und Entwicklung der einzelnen Begriffe gefunden werden.

Da das Wort *ḥāsād* nie mit *ḥen* <sup>4)</sup>, dagegen häufig mit *rah<sup>a</sup>mim* zusammenerscheint, wird zunächst der Bedeutungsumfang dieser beiden

---

<sup>1)</sup> H. J. STOEBE, *Bedeutung und Geschichte des Begriffes ḥāsād*, Theologische Dissertation in Maschinenschrift, Münster. 1951.

<sup>2)</sup> NELSON GLUECK, *Das Wort ḥesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftgemässe Verhaltungsweise*, BZAW, 47, Giessen, 1927.

<sup>3)</sup> Es erscheint als Schwäche der GLUECKschen Arbeit, dass das nicht genug berücksichtigt ist. Cf. W. CASPARI, *ThLBl*, 1928, Sp. 259.

<sup>4)</sup> Gen. xix 19; xxxix 21; xlvii 29 sind beide Ausdrücke deutlich gegeneinander abgesetzt. Die einzige Ausnahme ist Esth. ii 17; es handelt sich um eine junge Stelle, die beweist, wie die Wortgrenzen sich verwischt haben.

Stämme untersucht; dabei ist zu beachten, dass die Nomina *hen* und *rah<sup>m</sup>mim* ebenfalls nicht nebeneinander vorkommen, während allerdings die dazu gehörigen Verben und Adjektive nicht selten beieinander stehen.

Der Stamm *hn* bedeutet als Verbum wie als Nomen einen Gunsterweis, der nicht einseitig am freien Wohlwollen dessen orientiert ist, der ihn erweist, sondern bei dem auch der, der ihn empfängt, entscheidend mit im Blickpunkt der Betrachtung steht. Vielfach liegt es so, dass der Gunsterweis eine Antwort auf ein Verhalten <sup>1)</sup> oder die Anerkennung einer besonderen elenden Lage <sup>2)</sup> in sich einschliesst, auf die, z.T. ausdrücklich mit der Begründungspartikel *ki*, <sup>3)</sup> in der Bitte um dieses *hnn* hingewiesen wird, so dass man oft den Eindruck hat, dass *‘anāb* geradezu für *hānan* stehen kann <sup>4)</sup>. In dieser Bedeutung begegnet uns das Wort häufig im liturgischen Gebrauch der Klagepsalmen. Diese Beobachtung wird dadurch unterstützt, dass zum Stamme *hn* oder an seine Stelle auch sonst häufig Verben der sinnlichen Wahrnehmung treten. <sup>5)</sup> Dazu ist die charakteristische Formel: „*hen* in den Augen jemandes finden“ zu vergleichen. Das Nomen kommt nie im Plural vor; objektive Bestimmungen am Nomen sind sehr selten. <sup>6)</sup> Wo sie sich finden, sind sie nie auf das Subjekt, sondern stets auf das Objekt des *hen*-Erweises bezogen. In dieser Linie liegt es, dass das Nomen die Bedeutung „Anmut“ annimmt, wenn das Gewicht des Wortes sich noch stärker vom Subjekt auf das Objekt verlegt. <sup>7)</sup> Dazu passt ferner, dass die Reflexivform des Verbums den Sinn von „sich jemandes Gunst erbitten“ hat. <sup>8)</sup> Das Adverbium *hinnām* ist nicht durch die Appellativendung *-ām*, sondern mit einem erstarrten Possessivsuffix der 3. m. pl. gebildet.

Im Gegensatz dazu ist *rah<sup>m</sup>mim*, wie die Verbindung mit Suffixen

<sup>1)</sup> Z.B. 2 Sam. xii 22, Am. v 15, Jes. xxx 19, xxxiii 2, Mal. i 9, Ps. iv 2, xxvi 11, xxvii 7, xxx 11, lvii 2, lxxxvi 3, cxix 58.

<sup>2)</sup> Z.B. Ex. xxii 26, Ps. vi 3, xxv 16, xxxi 10, lvi 2, cxiii 3, Hi. xix 21. Vgl. dazu auch Dt. xxviii 50, Ps. cix 12, Prov. xxi 10.

<sup>3)</sup> Z.B. Ps. vi 3, xxv 16, xxxi 10, lvi 2, lvii 2, lxxxvi 3, cxiii 3, Hi. xix 21.

<sup>4)</sup> Z.B. Jes. lviii 9, Ps. xiii 4, xxxiv 5, lxix 14, 17, 18, lxxxvi 1, 7, cxliii 7, vgl. dazu auch Ps. xxii 22.

<sup>5)</sup> Vgl. dazu Dt. xxviii 50 (dazu Dt. x 17, xvi 19), Jes. lxvi 2, Jer. xviii 17, Ps. ix 14, xiii 4, Thren. iv 16, Esth. ii 15.

<sup>6)</sup> Gen. xxxix 21, Ex. iii 21, xi 3, xii 36.

<sup>7)</sup> Sach. iv 7, Ps. xlv 3, Prov. i 9, iii, 22, iv 9, v 19, xi 16, xxxi 30, Jes. Sir. vii 19, ix 8. Prov. xxii 1: Beliebtheit.

<sup>8)</sup> Gen. xlii 21, Dt. iii 23, 1. Reg. viii 33, 47, 59, ix 3, 2. Reg. i 13, Ps. xxx 9, cxlii 2, Hi. viii 5, ix 15, xix 16.

zeigt, ausschliesslich am Subjekt des Erweises orientiert, wo er zustande kommt. Weiterhin lässt das häufig beigegebene Attribut *rabbim*<sup>1)</sup> erkennen, dass in erster Linie konkrete Erbarmungserweise gemeint sind. Deswegen erscheint das Wort nicht als Motiv bei den Ausdrücken des Vertrauens; ebensowenig kann es zum Massstab einer Bitte oder eines Handelns gemacht werden.<sup>2)</sup> Das ist allenfalls möglich, wenn von der Menge der erwarteten oder erbetenen Barmherzigkeitserweise geredet wird.<sup>3)</sup> Im inneren Sinn des Wortes scheinen Spannungen vorhanden zu sein; einmal bedeutet *rah<sup>a</sup>mim* eine affektbetonte Gemütsbewegung, die nicht ausgesprochen willensmässig bestimmt ist,<sup>4)</sup> zum andern aber eine Willensbewegung, die zu einer konkreten Äusserung führt. In diesem Sinn ist es zuweilen mit dem Verbalstamm *rh<sup>m</sup>* verbunden, von dem man den Eindruck hat, dass an ihm in besonderer Weise das Moment des Willensmässigen hängt.<sup>5)</sup> Da dieses Verbum im Alten Testament nie von einer Frau ausgesagt wird,<sup>6)</sup> wird man sagen können, dass es im Gegensatz zu dem Nomen *rāhām* (*rahām*) ausdrücklich einen maskulinen Bezirk bezeichnet. Danach ist anzunehmen, dass der Sinn von *rah<sup>a</sup>mim* sich danach bestimmt, ob die Aussage von einem Mann oder von einer Frau gemacht wird.<sup>7)</sup> Wenn auch die etymologischen Linien sich im einzelnen nicht mehr mit voller Sicherheit ziehen lassen, besteht doch die Wahrscheinlichkeit, dass der mit dem Verbum *rh<sup>m</sup>* bestimmte Vorstellungskreis seine Wurzel in einem Brauch hat, nach dem der Vater durch eine Handlung, die die Geburt des Kindes symbolisiert, das neugeborene Kind als das Seine anerkannt hat.<sup>8)</sup> Das könnte u.U. auch noch im Namen der Tochter Hoseas nachklingen.<sup>9)</sup> Noch dann, wenn der Ausdruck von dem direkten Vaterverhältnis gelöst ist, bleibt diese Vorstellung oft im Hintergrund

<sup>1)</sup> 2 Sam. xxiv 14 (1 Chro. xxi 13), Ps. cxix 156, Dan. ix 18, Neh. ix 27, 28, 31, Jes. Sir. iii 20.

<sup>2)</sup> Ausnahmen Jes. lxiii 7, Neh. ix 27, 28. Wie die Exegese zeigt, kommt diesen Stellen aber kein entscheidendes Gewicht zu.

<sup>3)</sup> Ps. li 3, lxix 17.

<sup>4)</sup> 1 Reg. iii 26, Thren. iv 10, vielleicht auch Prov. xii 10.

<sup>5)</sup> Vgl. etwa Dt. xiii 18, 1 Reg. viii 50, Jer. xlii 12.

<sup>6)</sup> Ausnahme Jes. xlix 15. Vgl. dazu die Konjekturen.

<sup>7)</sup> Vgl. etwa das Nebeneinander von *rēmu* und *rāmu* im Assyrischen, die im Gebrauch nach männlichem und weiblichem Subjekt differenziert gewesen sein mögen.

<sup>8)</sup> Vgl. zur Adoptionsform Gen xxx 3, xlviii 12. Es ist auch an Ps. ii 7 zu erinnern.

<sup>9)</sup> Hos. i 6.

bestehen.<sup>1)</sup> Wo *rah<sup>m</sup>mim* die Wiederherstellung einer ursprünglich bestehenden Gemeinschaft meint, schliesst es den Gedanken der Vergebung mit in sich ein.<sup>2)</sup> (Die Konkretheit der mit *rah<sup>m</sup>mim* gemachten Aussagen wird auch dadurch bestätigt, dass sie in ausschliessendem Gegensatz zu jedem Strafhandeln stehen.)<sup>3)</sup> Von daher erklärt sich das Nebeneinander der Adjektiv-<sup>4)</sup> und Verbalformen<sup>5)</sup> von *hnn* und *rh<sup>m</sup>m*, das für die entsprechenden Nomina fehlt. Es wird im Alten Testament nur auf Gott angewendet. Unerheblich ist die Reihenfolge der beiden Ausdrücke. Da *hen* etwas ist, was ein Herr seinen Untergebenen erweist, steht im Hintergrund dieser Formel der Gedanke, dass Gott als Herr und Vater angeredet werden soll. Für diese Vorstellung finden sich Belege, die einen Stil zeigen, der auf den Hofstil weist.<sup>6)</sup>

*Häsäd* hat mit *rah<sup>m</sup>mim* gemeinsam, dass er allein am Subjekt des Erweises orientiert ist, wie der Suffixgebrauch deutlich ausweist. Das Nomen kommt im Singular wie im Plural vor, doch sind die Pluralformen erst in exilischer und nachexilischer Zeit zu belegen.<sup>7)</sup> In der Anwendung dieser beiden Formen besteht auch äusserlich darin ein Unterschied, dass nur im Singular *häsäd* zum Massstab eines Handelns<sup>8)</sup> oder Gegenstand des Vertrauens<sup>9)</sup> gemacht werden kann. Wenn *häsäd* mit *rah<sup>m</sup>mim* verbunden wird, steht es voran.<sup>10)</sup> Bereits darin zeichnet sich das Sinnverhältnis beider Worte zueinander ab, derart, dass *häsäd* der übergeordnete Begriff ist und demzufolge in erster Linie als Ausdruck für eine gütige Gesinnung

<sup>1)</sup> Vgl. etwa Dt. xiii 18, xxx 3, Jes. xiv 1, Ez. xxxix 25, Hos. xiv 4, Sach. x 6. Im säkularen Gebrauch 1 Reg. viii 50, Jer. xlii 12.

<sup>2)</sup> Dt. xiii 18, 1 Reg. viii 5, Jer. xlii 2, Mi. vii 19, Ps. li 3, lxxix 8, Dan. ix 9, Prov. xxviii 13.

<sup>3)</sup> Dt. xiii 8, Jes. lx 10 (wohl auch liv 8), Sach. x 6, Ps. lxxvii 10, Thren. iii 32, 33. (Vgl. dazu 2 Sam. vii 14, 15. *häsäd*).

<sup>4)</sup> Vgl. etwa Ex. xxxiv 6, Jo. ii 13, Jon. iv 2, Ps. lxxxvi 15, ciii 8, cxi 4, cxii 4, cxlv 8, Neh. ix 17, 31, 2 Chro. xxx 9.

<sup>5)</sup> Ex. xxxiii 19, 2 Reg. xiii 23, Jes. xxvii 11, Jes. xxx 18, Ps. cii 14.

<sup>6)</sup> 1 Sam. xxv 8, 2 Reg. xvi 7. Vgl. auch Mal. i 6, iii 17. Vielleicht auch noch in abgeblasster Form Ps. ciii 13.

<sup>7)</sup> Jes. lv 3, lxiii 7, Ps. xvii 7, xxv 6, lxxxix 2, 50, cvi 45, cvii 43, cxix 41, Thren. iii 22, 23, Neh. xiii 14, 2 Chro. vi 42, xxxii 32, xxxv 26. Scheinbare Ausnahme Gen. xxxii 11 (Dittographie zum folgenden Wort).

<sup>8)</sup> Gen. xxi 23, Ps. xxv 7, li 3, cix 26, cxix 88, 124, 149, 159.

<sup>9)</sup> Ps. xiii 6, xxi 8, lii 10; vgl. auch Ps. xxvi 1, 3; dort in lockerer Verbindung.

<sup>10)</sup> Jer. xvi 5, Hos. ii 21, Sach. vii 9, Ps. ciii 4. In Konstruktionen, die schon die Verwischung der Wortgrenzen von *häsäd* zeigen auch Ps. lxix 17, Dan. i 9. Umgekehrte Stellung Ps. xl 12.



oder Freundlichkeit verstanden werden kann, während dann *rah<sup>a</sup>mim* die konkrete Auswirkung dieser Gesinnung meint. Es ist bezeichnend, dass sich — mit unerheblichen Ausnahmen <sup>1)</sup> — die Stellung beider Worte zueinander ändert, wenn *ḥāsād* in der Pluralform erscheint. <sup>2)</sup> Dieser Plural ist als Einschränkung des ursprünglichen Bedeutungsumfanges von *ḥāsād* anzusehen, das jetzt wie *rah<sup>a</sup>mim* als konkreter Freundlichkeitserweis aufgefasst ist. Damit hängt es zusammen, dass Konstruktionsmöglichkeiten, die früher auf *rah<sup>a</sup>mim* beschränkt waren, jetzt auch für *ḥāsād* angewendet werden können. <sup>3)</sup> Diese Entwicklung wird weiterhin durch die Beobachtung verdeutlicht, dass nun *ṭub|ṭob* zu *ḥāsād* hinzu oder an dessen Stelle tritt. <sup>4)</sup> Dafür lässt sich auch die Wiedergabe von mas. *ḥāsād* überwiegend durch die Wurzel *ṭb* in den Targumen und beim Syrer anführen. Auch hierdurch wird übrigens bewiesen, dass als ursprüngliche Bedeutung von *ḥāsād* „Güte, Freundlichkeit“ anzunehmen ist. Es ist also richtig, dass ein Einfluss von *rah<sup>a</sup>mim* auf *ḥāsād* stattgefunden hat; jedoch ist dieses Wort dadurch nicht, wie meist angenommen wird, überhöht, sondern eher eingeschränkt worden.

Zu diesen semasiologischen Überlegungen tritt der exegetische Befund. In dem von Judicum bis 2 Regum reichenden Geschichtswerk <sup>5)</sup> begegnet *ḥāsād* sehr häufig im Sinne eines Verhaltens der Menschen untereinander; <sup>6)</sup> es kommt zwar auch zur Kennzeichnung eines Verhaltens Gottes gegenüber den Menschen vor, doch tritt dieser Gebrauch zurück. <sup>7)</sup> Man bekommt den Eindruck, dass dieses Wort zunächst im profanen Sprachgebrauch zuhause war; dort drückt es eine Güte oder Freundlichkeit aus, die ausserhalb dessen steht, was man erwarten kann oder verdient hat, und die ihren Grund allein in grossherziger Bereitschaft für den andern hat; durch sie

<sup>1)</sup> Thren. iii 22.

<sup>2)</sup> Jes. lxiii 7, Ps. xxv 6.

<sup>3)</sup> *k<sup>a</sup>roḥ ḥ<sup>a</sup>sādāyw*: Jes. lxiii 7, Ps. cvi 45; Thren. iii 32. Singularform: Neh. xiii 22. Zur Konstruktion beachte Esr. vii 28, ix 9, Dan. i 9 und vgl. dazu einmal Gen. xliii 14, Jer. xlii 12, zum andern 1 Reg. viii 50, Ps. cvi 46, Neh. i 11, 2 Chr. xxx 9.

<sup>4)</sup> Vgl. dazu etwa Jes. lxiii 7, Ps. lxi 17, cvi 1, cvii 1, cxviii 29, cxxxvi 1.

<sup>5)</sup> In dem trotz verschiedener Überarbeitungen viel altes Quellenmaterial und ursprüngliche Ausdrücke enthalten sind.

<sup>6)</sup> Vgl. Jdc. i 24, viii 35, 1 Sam. xv 6, xx 8, 2 Sam. iii 8, ix 1, 3, 7, x 1, 1, xvi 17, 1 Reg. ii 7, xx 31.

<sup>7)</sup> 2 Sam. ii 6 (eng mit dem anderen Gebrauch des Wortes verbunden); 2 Sam. xv 20 (auch hier wohl Ausdruck der profanen Umgangssprache); 2 Sam. vii 15, 1 Reg. iii 6 in theologisch ausgeformten Berichten.

wird eine Gemeinschaft überhaupt erst möglich. Jedenfalls erscheint diese Erklärung an allen Stellen am ungezwungensten. In die gleiche Richtung eines selbstverständlichen profanen Gebrauchs weist das Vorkommen von *häsäd* in der Weisheitsliteratur.<sup>1)</sup> Erst in der jüngeren Weisheit wird es auch auf das Verhalten Gottes gegenüber den Menschen<sup>2)</sup> und auf die Frömmigkeit der Menschen<sup>3)</sup> angewendet.

Dieses Nebeneinander beider Bedeutungsmöglichkeiten findet sich auch in der jahwistischen Quelle des Pentateuch.<sup>4)</sup> Dagegen gebraucht der sogenannte Elohist das Wort nur vom Verhalten der Menschen untereinander.<sup>5)</sup> Freilich ist die Grundlage, die hieraus gewonnen werden kann, zu schmal, um weitreichende Schlüsse darauf aufzubauen. Sie scheint aber durch eine andere Beobachtung an der verschiedenen Gottesprädikation der beiden Dekalogrezensionen verbreitert zu werden.

Ex. xx (E)<sup>6)</sup> 44 nennt v. 5 Gott einen *'el kannā'*; <sup>7)</sup> demzufolge steht die Strafandrohung voran, die Gnadenzusage folgt v. 6 und ist durch das Folgende bedingt gegeben, was sich eigentlich nicht mit dem Wesen von *häsäd* verträgt; sie hebt auch in gewisser Weise das Gewicht der Strafandrohung auf. Weiterhin ist zu beachten, dass v. 7 in offensichtlicher Parallele zu v. 6 ein ebenso grundsätzliches Gebot durch eine Strafandrohung seinen besonderen Nachdruck empfängt, ohne irgendwie gemildert zu sein. Ganz anders ist das Verhältnis Ex. xxxiv (J). Die Prädikation lautet hier: *'el rahum w'eḥannun 'ārāk 'appaim w'rab hāsād w'ā'māt* (v. 6). Die Gnadenzusage steht unbedingt voran, die Strafandrohung ist durch eine Naht angefügt und motiviert: *w'nakkēh lo' j'nakkēh* (v. 7)). Das alles zusammen genommen macht den Eindruck, dass die Aussage des *hāsād* von Gott nicht etwas Ursprüngliches darstellt, sondern eine der jahwistischen Theologie eigentümliche Erweiterung und

<sup>1)</sup> Prov. xi 17, xix 22, xx 6, xxi 21, xxxi 26, Hi. vi 14.

<sup>2)</sup> Jes. Sir. xlvii 22, l 24, li 3, 8.

<sup>3)</sup> Jes. Sir. xl 17, xli 11, xliii 33, xliv 1, 10, xlvi 7, xlix 3.

<sup>4)</sup> Von Gott gegenüber den Menschen: Gen. xxiv 12, 14, 27, xxxii 11, xxxix 21. Von den Menschen untereinander: Gen. xxiv 49, xlvii 29, Jos. ii 12. Vielleicht auch Gen. xix 19.

<sup>5)</sup> Gen. xx 13, xxi 23, xl 14.

<sup>6)</sup> Die Worte gehören der späteren Ausformung des eigentlichen Dekalogs an, die dazu berechtigt, hier von einem elohistischen Dekalog zu sprechen.

<sup>7)</sup> Vgl. Ex. xxxiv 14. Es handelt sich dabei wohl um die ursprüngliche Formulierung, die der Elohist in stärkerer Weise beibehalten hat.

Neufassung einer liturgischen Formel darstellt, die dazu dient, etwas von Gott auszusagen, was mit den geläufigen Begriffen nicht deutlich genug zum Ausdruck gebracht werden konnte. Die Worte zu dieser Erweiterung sind aus dem profanen Bezirk der Umgangssprache entnommen. Von hier aus ist auch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die Drohung „die Sünde der Väter an den Kindern heimsuchen bis ins dritte und vierte Glied“ zunächst die völlige Vernichtung des Volkes bei Ungehorsam meint (vgl. *killāh*, Jos. xxiv 20) und erst durch den Gegensatz zu den Wohltaten bis auf das tausendste Glied ihre eigentliche Bedeutung verloren hat. Der *ḥāsād* Gottes erweist sich in seinen Wundern; <sup>1)</sup> er ist auch die Voraussetzung des Bundes. <sup>2)</sup>

Diese Beziehung, die zwischen *ḥerit* und *ḥāsād* besteht, wird vom Deuteronomium stärker zum Ausdruck gebracht. <sup>3)</sup> In der Formulierung steht Dt. vii 9 zwischen Ex. xx und xxxiv. Entsprechend der Bedeutung, die der Bundesgedanke für das Deuteronomium hat, ist *ḥerit* zwar dem *ḥāsād* vorgeordnet. Da aber v 9 eine nähere Ausführung zu dem Vorhergehenden ist, das die Worte *ʾabḥāh* und *šbuʾāh* enthält, wird man *ḥerit* auf *šbuʾāh* und *ḥāsād* auf *ʾabḥāh* zu beziehen haben. Eine wesentliche Änderung der Bedeutung von *ḥāsād* liegt also nicht vor. In dem vom Deuteronomium abhängigen Schrifttum wird diese Reihenfolge der Ausdrücke beibehalten; <sup>4)</sup> ob und wie weit ein Wandel des Wortsinns damit gegeben ist, lässt sich nicht entscheiden. Es finden sich jedoch auch — allerdings vom Deuteronomium unabhängige — Stellen, wo *ḥāsād* vorangestellt ist. <sup>5)</sup>

Während in den bisher besprochenen Bezeugungen die religiösen und profanen Bedeutungsmöglichkeiten von *ḥāsād* unreflektiert nebeneinander standen, führt Hosea darüber hinaus und bestimmt auch das Verhalten des Menschen Gott gegenüber als *ḥāsād*. Gott ist es, der dem Volke *ḥāsād* <sup>6)</sup> gleichsam als Brautgeschenk gibt und damit das Gemeinschaftsverhältnis beginnt. <sup>7)</sup> Diese Gaben sind die

<sup>1)</sup> Ex. xxxiv 10.

<sup>2)</sup> Ex. xxxiv 9, 10. Wenn diese Verse selbst auch kaum der ursprünglichen Gedankenführung des Jahwisten zuzuschreiben sein werden.

<sup>3)</sup> Dt. vii 9, 12.

<sup>4)</sup> 1 Reg. viii 23, Neh. i 5, ix 32, 2 Chro. vi 14, Dan. ix 4.

<sup>5)</sup> Ps. lxxxix 29; vgl. in diesem Zusammenhang auch Jes. lv 3.

<sup>6)</sup> Neben *šādāq* und *mišpāt*, *raḥmim* und *ʾāmunāh*. Zur Vorordnung von *šādāq* vgl. Prov. xxi 21. Gottes normgerechtes Verhalten ist der äussere Rahmen, der durch Gottes über das Normgerechte hinausgehende freundliche Verhalten näher bestimmt uns ausgefüllt wird.

<sup>7)</sup> Hos. ii 21, x 12.

Grundlage der Gemeinschaft, Gotteserkenntnis ist die Einsicht in diese Taten. <sup>1)</sup> Darum kann aber Gott auch von den Menschen solchen *häsäd* gegen sich erwarten, <sup>2)</sup> der sich dann natürlich zugleich am *häsäd* der Menschen untereinander erweisen muss. <sup>3)</sup> In dieser Forderung des *häsäd* als der freien Herzenshingabe des Menschen an Gott ist die Stellung begründet, die Hosea zum Opfer und jedem pflichtmässigen kultischen Handeln einnimmt, bei dem man immer innere Vorbehalte haben kann. Es erscheint als möglich, hierin eine Berührung und zugleich eine Weiterführung des theologischen Auf-risses des Jahwisten zu sehen. Mi. vi 8 meint *häsäd* wahrscheinlich in erster Linie ein Verhalten der Menschen untereinander. Wie weit dabei an das Vorbild des göttlichen *häsäd* zu denken ist, hängt von dem Urteil über die Bedeutung des Ausdrucks *w<sup>h</sup>asne<sup>c</sup> läkät 'im 'alohä'ka* ab. M.E. ist darin eine Entsprechung zu *da'at 'alohim* zu sehen. Ein Unterschied zu Hosea liegt aber zweifelsohne darin, dass es dem *'asot mišpāt* als Tun des Menschen gleichgeordnet ist. Die einem späteren Zusatz angehörende Stelle Mi. vii 18 zeigt schon eine stärkere Angleichung von *häsäd* an *rah<sup>m</sup>mim*.

Bei der inneren Verwandtschaft Jeremias mit Hosea kann es nicht verwundern, dass *häsäd* bei ihm die gleiche schwebende Doppelbedeutung hat. *Häsäd* ist einmal das, was Gott tut und gibt <sup>4)</sup> und andererseits, was er von den Menschen erwartet. <sup>5)</sup> Der Gedanke Hoseas von dem Ehebund Jahwes mit seinem Volk erscheint hier in der Form der freiwilligen bräutlichen Liebe der Jugendzeit Israels in der Wüste. <sup>6)</sup> Auf der Grundlage dieses *Häsäd*verständnisses steht dann das, was Jeremia vom Neuen Bunde, der in die Herzen geschrieben sein wird, sagt, obwohl das Wort *häsäd* dort gar nicht mehr vorkommt. <sup>7)</sup>

Das Auftreten von *häsäd* Jes. xl-lxvi ist kennzeichnend für die Verwischung der Wortgrenzen; darauf weisen bereits die Pluralformen hin. <sup>8)</sup> Neu ist, dass *häsäd* durch ein beigefügtes *'olām* ver-

<sup>1)</sup> Hos. ii 22.

<sup>2)</sup> Hos. iv 1, vi 4, 6.

<sup>3)</sup> Vgl. dazu Hos. xii 7; das Wort *häsäd* ist hier aber etwas anders gefasst als sonst bei Hosea, so dass mit der Möglichkeit einer späteren Beischrift zu rechnen ist.

<sup>4)</sup> Jer. ix 9, 23 α, xvi 5, xxxi 3.

<sup>5)</sup> Besonders deutlich Jer. ix 23 β,

<sup>6)</sup> Jer. ii.

<sup>7)</sup> Jer. xxxi 30f.

<sup>8)</sup> Jes. lv 3, lxiii 7.



deutlicht wird.<sup>1)</sup> Darin ist wohl eine gewisse Annäherung von *ḥāsād* an *bʿrit* zu erkennen. Im späteren liturgischen Gebrauch ist diese Verbindung dann voll ausgebildet.<sup>2)</sup> Dabei ist allerdings zu beachten, dass auch der Begriff *bʿrit* seine Bedeutung eines einmaligen geschichtlichen Bundes weithin aufgegeben und damit eine Bedeutungserweiterung erfahren hat, die ihn stärker an *ḥāsād* annähert. Eine besondere Stellung nimmt das Vorkommen von *ḥāsād* Jes. xl, 6 ein. Textkritische wie exegetische Gründe machen es wahrscheinlich, dass *ḥāsād* hier noch eine ursprünglichere Bedeutung hat und von der Frömmigkeit des Volkes gegen Gott ausgesagt wird.<sup>3)</sup>

In den Psalmen spielt *ḥāsād* eine grössere Rolle als in dem alttestamentlichen Schrifttum sonst. Es wird überwiegend zur Kennzeichnung einer Gotteseigenschaft gebraucht.<sup>4)</sup> Eine besondere Schwierigkeit für die Erklärung liegt bei den Psalmen darin, dass das Nebeneinander einer formelhaft liturgischen Gedankenführung und eines persönlichen Frömmigkeitserlebens vielfach eine klare Profilierung des Wortes nicht zulässt. Weiterhin ist mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass manche Psalmen im lebendigen gottesdienstlichen Gebrauch der Gemeinde Überarbeitungen derart erfahren haben, dass einzelne Begriffe je und dann einem veränderten Verständnis angepasst wurden. Daraus ergeben sich mancherlei Spannungen und Verdunkelungen, die es nicht erlauben, eine eindeutige Linie zu ziehen. In den Klagepsalmen erscheint der *ḥāsād* Gottes als Motiv des Vertrauens des Beters.<sup>5)</sup> Daneben steht das Vertrauen auf das eigene Wohlverhalten.<sup>6)</sup> Beide Momente, die eigentlich einander ausschliessen, sind bisweilen miteinander verquickt.<sup>7)</sup> Ein ausdrücklicher Hinweis auf die *bʿrit* Gottes findet sich selten, wie diese überhaupt in den Klageliedern eine untergeordnete Rolle spielt.<sup>8)</sup> So ist *ḥāsād* in den Klagepsalmen wesentlich

<sup>1)</sup> Jes. liv 8.

<sup>2)</sup> Jer. xxxiii 11, Ps. lxxxix 3, 29, c 5, cvi 1, cvii, 1 cxviii 1, 2, 3, 4, 29, cxxxvi 1-26, cxxxviii 8.

<sup>3)</sup> STOEBE, *Zu Jesaja xl 6, Wort und Dienst, Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel*, 1950, S. 122f.

<sup>4)</sup> Vom menschlichen Verhalten nur Ps. cix 12, cxli 5.

<sup>5)</sup> Ps. xiii 6, lii 10 (Danklied). In weiterem Sinne Ps. xxi 8, xxxii 10.

<sup>6)</sup> Ps. vii 9-11, 17, xi 2, 3, 5, 7, liv 7, cix 6f.; cxl 14 u.a.

<sup>7)</sup> Ps. xxvi 1, 3, iv 6 (fraglich); sicher wohl liv 7.

<sup>8)</sup> Ps. lv 21 lxxxiii 6 wird das Wort *bʿrit* nicht vom Bunde Gottes gebraucht; eindeutig auf Gott bezogen nur Ps. xxv 10, xlv 18, lxxiv 20; an den letzten beiden Stellen nur in aufgelockerter Form.

als eine Gott eignende Gesinnung zu verstehen und als Güte, Freundlichkeit zu erklären. Eben darum kann der Beter, ebenso wie er auf Jahwe selbst vertraut, <sup>1)</sup> auch auf den *häsäd* Jahwes vertrauen. Dazu ist die Bitte um Hilfe gemäss dem *häsäd* Gottes zu stellen. <sup>2)</sup> Für die Formulierung *l'ma'an häsäd jahwäh* <sup>3)</sup> findet sich als interessante Parallele der Ausdruck *l'ma'an šem jahwäh*. <sup>4)</sup> Das muss ebenfalls als Zeichen dafür verstanden werden, dass *häsäd* im Laufe der Entwicklung an Gewicht verliert. Auch sonst ist es in seiner Bedeutung vielfach auf *rah'mim* hin verschoben und durch *ṭub* ergänzt. <sup>5)</sup> Eigenartig ist das Fehlen von *häsäd* Ps. cxi und cxii, wo man es dem Zusammenhang nach erwarten sollte. <sup>6)</sup> Wichtig ist die Beziehung von *häsäd* zu den für die Klagelieder charakteristischen Ausdrücken des Rettens; <sup>7)</sup> dass einer errettet wird, bedeutet, dass einer in den Bereich Gottes, das heisst aber weithin in den Bereich seines *häsäd* hineingezogen wird.

Noch weniger einheitlich als in den Klageliedern ist der Befund in Liturgien, Hymnen und verwandten Stücken. Während in den Klageliedern *häsäd* nur selten mit *šämät* verbunden ist <sup>8)</sup>, ist die Verbindung hier wesentlich häufiger. <sup>9)</sup> Der *häsäd* Gottes erweist sich in seinen Wundern. <sup>10)</sup> Man wird aber im Vergleich zu Ex. xxxiv sagen müssen, dass der Gebrauch von *häsäd* sehr fliessend geworden ist. Einmal wird bei den Wundern nicht mehr an die konkreten Taten Gottes in der Geschichte gedacht, <sup>11)</sup> zum andern bildet *häsäd* nicht mehr die Voraussetzung der Wunder, sondern wird als Taterweis des Wesens Gottes mit diesen gleichgestellt. <sup>12)</sup> Ps. cv zeigt, wie der Begriff *b'rit häsäd* völlig verdrängen kann. Dagegen erscheint Ps.

<sup>1)</sup> Ps. xxii 5, 6, xxv 2, xxvi 1, xxvi 1, xxxi 7, 15, lvi 5, 12.

<sup>2)</sup> Ps. xxv 7, li 3, (lxix 17), cix 26, cxix 88, 124, 149, 159.

<sup>3)</sup> Ps. vi 5, xlv 27.

<sup>4)</sup> Jes. xlviii 9, Jer. xiv 7, 21; Ez. xx 9, 14, 22, 44, Ps. xxv 11, xxxi 4, lxxix 9, cix 21, cxliii 11.

<sup>5)</sup> Ps. xxiii 6, Ps. xxv 6, 7, cix 21.

<sup>6)</sup> Vgl. vor allem Ps. cxii 4.

<sup>7)</sup> Ps. vi 5, xiii 6, xvii 7, xxxi 17, 22, lxix 14, lxxxv 8, lxxxvi 13, cix 21, 26. In besonderer Weise findet sich das Rettungsmotiv auch Ps. lxxvii.

<sup>8)</sup> Ps. lvii 4 (von manchen aus stilistischen Gründen gestrichen); Ps. xxxviii, 12, lxxxix 50 (Wortwahl wohl durch die verschiedenen hymnischen Stücke bestimmt, die in den Psalm eingearbeitet sind).

<sup>9)</sup> Die für diese Verbindung massgeblichen Gedanken sollen in einem besonderen Zusammenhang dargestellt werden.

<sup>10)</sup> Ps. cvi 7, cvii 8, 15, 21, 31.

<sup>11)</sup> Ps. cvii, anders v. 33-43.

<sup>12)</sup> Ps. ciii 4, Ps. cvi 7.

xxxiii *häsäd* noch im alten Sinn einer das Wesen Gottes ausmachenden Eigenschaft. Die Erweichung der Grenzen von *häsäd* kommt auch hier in den häufigen Pluralformen wie in der Zusammenstellung mit anderen Worten zum Ausdruck.

Es bleibt noch übrig, einen kurzen Blick auf den Begriff *häsäd* zu werfen, der indessen keine wesentliche Veränderung oder Bereicherung des Bildes ergibt. Sehr selten ist *häsäd* aktivisch im Sinne eines, der *häsäd* übt, verstanden.<sup>1)</sup> Zumeist wird es passivisch aufzufassen sein und den Mann bedeuten, dem Gott *häsäd* erwiesen und den er damit in seine Gemeinschaft gezogen hat.<sup>2)</sup> Dabei ergibt sich dieselbe Doppelbedeutung, die sich auch für *häsäd*, etwa bei Hosea, nachweisen lässt. Der von Gott Begnadete ist auch der aktiv Fromme, wobei dieses Moment bisweilen vor dem anderen das Übergewicht erhält.<sup>3)</sup> Saubere Abgrenzungen sind indessen nicht mehr möglich.

Das Besondere des Theologumenon von Gottes *häsäd* ist darin zu sehen, dass Gott sich in bedingungsloser Freundlichkeit und Grossherzigkeit dem Menschen zuwendet. Er begibt sich also seines göttlichen Rechtes, um mit den Menschen Gemeinschaft zu haben.

---

<sup>1)</sup> Jer. lii 12, Ps. cxlv 17.

<sup>2)</sup> Dt. xxxiii 8, Mi. vii 2, Ps. xvi 10, xxxii 6, I 5, lii 11, lxxxv 9.

<sup>3)</sup> Ps. xviii 26, xxxvii 28, xcvii 10.

# THE MEANING OF 'ŠR 'MR IN DSH

BY

MILLAR BURROWS

New Haven

In the Commentary on Habakkuk (DSH), the second of the texts published in 1950 by the American Schools of Oriental Research <sup>1</sup>), quotations of Scriptural material are introduced eight times by the words 'šr 'mr, three times in the form *ky'bw' 'šr 'mr* (iii 2, 13-14, v 6) and thereafter five times in the shorter form *w'šr 'mr* (vi 2, vii 3, ix 2-3, x 1-2, xii 6). Both forms of the expression have been variously rendered by translators of DSH <sup>2</sup>). A reconsideration of their meaning is therefore in order.

For the shorter expression, *w'šr 'mr*, the problem is not difficult, and here there is substantial agreement. The relative pronoun 'šr is clearly the object, not the subject, of the verb 'mr. This is proved by the fact that the quotation introduced by the formula is always followed by commentary with the introductory word *pšrw*, in which the suffix is clearly in apposition with 'šr and the quotation. The subject of 'mr, being unexpressed, may be either neuter (the Scripture) or masculine (the prophet or God) <sup>3</sup>). We may translate, "And as

<sup>1</sup>) *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, vol. I (New Haven, 1950).

<sup>2</sup>) The following translations are referred to in this article: W. H. BROWNLEE, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 112 (December, 1948), pp. 8-18 (cited hereafter as BROWNLEE A), and No. 114 (April, 1949), pp. 9-10 (cited hereafter as BROWNLEE B); M. DELCOR, *Essai sur le Midrash d'Habacuc* (*Lectio Divina* 7, Paris, 1951); H. E. L. DEL MEDICO, *Deux Manuscrits Hébreux de la Mer Morte* (Paris, 1951); A. DUPONT-SOMMER, *Revue de l'Histoire des Religions*, avril-juin, 1950, pp. 129-171; J. VAN DER PLOEG, *Bibliotheca Orientalis*, VIII (1951), pp. 2-11. Also cited are the following: I. RABINOWITZ, *Journal of Biblical Literature*, LXIX, 1 (March, 1950), pp. 31 ff.; S. M. STERN, *ibid.*, pp. 19 ff.; P. R. WEIS, *Jewish Quarterly Review*, XLI (1950), pp. 125 ff. Publications concerning DSH which contain nothing on the question under discussion are not mentioned.

<sup>3</sup>) P. R. WEIS holds that, unless DSH is post-talmudic, the subject must be the Scripture, "since in talmudic-midrashic literature the subject of 'mr is never suppressed when it is either God or the prophet" (*op cit.*, p. 131).



for what it/he said <sup>1)</sup>, ... its meaning is". With some variation as to the subject of the verb, this interpretation of the formula is represented by the translation of DEL MEDICO in all five passages and by that of VAN DER PLOEG in all except xii 6. Essentially the same interpretation, except that 'šr is construed (or at least translated) as a temporal conjunction (when, quand, lorsque), is given by BROWNLEE A, DELCOR, and DUPONT-SOMMER in all five passages, and by VAN DER PLOEG in xii 6. All these renderings agree in recognizing that 'šr is not the subject of 'mr, but points forward, in one way or another, to pšrw. Only the renderings of DEL MEDICO and VAN DER PLOEG, however, bring out plainly the fact that 'šr (with the quotation) is grammatically in apposition with the suffix in pšrw.

Before turning to the longer formula we may profitably examine the frequent use of similar expressions in the Damascus Document (CDC). Here pšrw occurs only once (iv 14). The quotation whose exposition it introduces has an elaborate introductory formula: k'šr dbr 'l byd yš'yb hnb'y' bn 'mwš l'mr. The first two words obviously correspond to 'šr 'mr in our DSH formulas, but the subject is explicitly stated, with a supplementary phrase. Instead of the simple 'mr we read dbr ... l'mr. The object of dbr, as of 'mr in DSH, is the relative pronoun 'šr, for of course k'šr is not, strictly speaking, a conjunction but a relative pronoun with a preposition ("according to what").

The only difference is that while w'šr points forward, introducing a new step in the exposition, k'šr points back to the preceding statement, for which the quotation about to be given affords Scriptural confirmation. The interpretation introduced by pšrw is added because the relevance of the quotation would not be apparent without it. The approach is thus different from that of DSH: there the procedure of a formal commentary is followed, a portion of the text being first quoted and then explained, whereas in CDC the presentation does not follow a particular book of Scripture but merely brings in quotations for illustration or support.

Without a subsequent pšrw, 'šr 'mr appears in CDC in various forms. Three times we have k'šr 'mr: in vii 8 (= xix 5) and 14 the subject is neither expressed nor indicated by the context; in xx 16 the context shows that it is God (so too xix 15 k'šr dbr). Three times

<sup>1)</sup> The tense of the verb is obviously the perfect; otherwise it would have been written 'wmr.

we find *w'šr 'mr*: in ix 2 and xvi 6 the subject is not indicated; in viii 14 (= xix 26-7) it is Moses. Ten times there is no preposition or conjunction but simply *'šr 'mr*: in iv 20 and ix 8-9 the subject is not indicated; in vi 13 and ix 7, as in iv 14 (v.s.), it is God, in vi 7-8 Isaiah, in viii 20 Jeremiah and Elisha, and in iv 15 (with an apocryphal reference) Levi; in vii 11 the context indicates Isaiah, in xvi 10 Moses, and in xix 11 God. In all but one instance *'šr* is the object of *'mr*; there (iv 15) it is in apposition with a pronominal suffix, *'šr ... 'lyhm* ("concerning which", i.e., the nets of Belial).

The longer formula, *ky hw' 'šr 'mr*, occurs twice in CDC (x 16, xvi 15). In neither place is the subject expressed or indicated. The formula introduces a Scriptural quotation supporting the injunction just preceding it<sup>1</sup>), precisely as in iv 13-14, where *k'šr* was used. CHARLES assumes in each case<sup>2</sup>) a nominal sentence with *hw'* as subject and the clause *'šr 'mr* (with the quotation) as predicate; in x 16, however, he takes *'šr* to be the subject of *'mr* and supposes that *hw'* means God ("for it is He who has said"), whereas in xvi 15 he takes *'šr* as the object of *'mr* and so makes both *hw'* and *'šr* refer to the quotation which follows, with the result that the subject of *'mr* appears to be Moses, though the quotation is actually from Micah. The analogy of all the other variations of the introductory formula makes it much more probable that in both x 16 and xvi 15 *hw'* refers to the substance of the preceding statement or precept, and *'šr* is the object of *'mr* ("for that is what it/he said").

The use of the longer formula in DSH differs somewhat from that of CDC. As in the case of the shorter formula, the quotation is not a new one, adduced to illustrate or support something which has just been said, but repeats a portion of a longer text which has already been given and partly expounded. This is clearly true in iii 13-14 and v 6 and probably in iii 2, though there the original quotation was in the last lines of column ii, which have been lost. The conjunction *ky'* serves to connect the partial exposition already given with the requotation of a further portion which follows. When *w'šr 'mr* is used, there is not such a close connection between the successive parts of the exposition. The longer formula thus indicates that the preceding exposition of one part of the Scriptural text is supported

<sup>1</sup>) The text of xvi 15 is not complete, but it clearly contained a somewhat inexact quotation from Micah vii 2.

<sup>2</sup>) In CHARLES' chapter and verse division these passages are xiii 1 and xx 11 respectively.

by the next part. To this extent the use of *ky' hw' 'sr 'mr* in DSH agrees with the use of both *k'sr 'mr/dbr* and *ky hw' 'sr 'mr* in CDC.

A further difference between the use of the longer formula in DSH and in CDC appears in at least one passage. In DSH v 6-8 the quotation is followed by *pšrw* and a further exposition, recalling the use of *k'sr dbr 'l* and *pšrw* in CDC iv 13-14. Here it is unnecessary to assume a nominal sentence with *hw'* as subject and the relative clause as predicate, for *hw'* and the relative clause together may be taken, like the relative clause alone in the shorter formula, as proleptically in apposition with the suffix of *pšrw* ("For that which it/he said, . . ., its meaning is . . ."; i.e., "For that which it/he said, . . ., means, . . ."). In other words, *hw' 'sr* in the longer formula may here be equivalent in meaning to *'sr* alone in the shorter formula, differing from it no more than "that which" differs from "what" in English. Thus VAN DER PLOEG translates, "Car ce qu'il dit: . . ., l'explication de ceci, c'est . . .".

In iii 2 also VAN DER PLOEG renders the formula in this way, and here too this interpretation is quite possible. Since the last lines of column ii are lost, one cannot be sure that the quotation which follows the formula is a repetition of a previous quotation, but this is entirely probable. Assuming that column ii originally contained seventeen lines <sup>1)</sup>, that the one word of line 15 which has been preserved, *bḥwqy*, was followed by *'l* <sup>2)</sup>, and that this was the end of the commentary on Habakkuk i 6a, we may note that the remainder of line 15 and line 16 would provide just enough space to quote 6b and 7. Line 17 would then presumably begin *pšrw 'l bkty'ym*, or the like, followed by four or five words leading directly to iii 1 and forming with it the interpretation of Hab. i 6bα. The quotation of 6bβ-7 would thus be a repetition of the sort familiar in the passages already examined, and the *pšrw* of line 4 would pick up the *hw'* etc., as in v 6-8.

In iii 13-14, however, we encounter a complication. While most of line 14 is lost, the *m* following *'mr* at the beginning indicates plainly a repetition of the last three words from Hab. i 9 already quoted in lines 8-9; what is preserved at the end of the line, however, shows that this repetition was followed by the remainder of the verse, which had not previously been given. This indicates that only the three

<sup>1)</sup> On the original length of the columns see W. H. BROWNLEE, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 118 (April, 1950), pp. 7-9.

<sup>2)</sup> So RABINOWITZ, *op. cit.*, p. 33.

repeated words go with the formula, and that an entirely new quotation then begins, in which the *pšrw* of iv 1 does not refer back to the *hw' 'šr* of iii 13, but only to the newly quoted material.

And this is not the whole story. Between the end of iii 14 and the beginning of iv 1 only the two first words of Hab. i 10 are missing <sup>1)</sup>; it is therefore obvious that lines 15-17 of column iii must have contained some commentary. The new quotation beginning in iii 14 probably continued to the middle of Hab. i 10 in line 15, which it would just about fill, and line 16 then probably began with *pšrw*, introducing an exposition of the last clause of i 9 which ran over into line 17. After this we may conjecture *w'šr 'mr whw' bmlkym*, leading to iv 1.

In any case, the beginning of a new quotation in iii 14 makes it impossible to regard *hw' 'šr* in line 13 as pointing forward to a subsequent *pšrw*. We must therefore assume a full stop in the middle of line 14 and consider the formula in this instance, as in CDC, a nominal sentence referring back to what has just been said: "For that is what it said (in the words)", etc. So VAN DER PLOEG interprets it in this instance.

This, however, raises some doubt as to the correctness of the interpretation given above for the other two occurrences of the longer formula, iii 2 and v 6. As a matter of fact, several translators understand all three instances according to the interpretation just given for iii 13-14. So DELCOR, DUPONT-SOMMER, I. RABINOWITZ <sup>2)</sup>, and S. M. STERN <sup>3)</sup>, while BROWNLEE A so rendered iii 2. BROWNLEE B and DEL MEDICO understand *hw'* and *'šr* as masculine in these three passages and take *'šr* as the subject of *'mr*, the reference being to God according to BROWNLEE and to Habakkuk according to DEL MEDICO. Comparison with the use of the shorter formula and with the whole usage of CDC shows this interpretation to be wholly improbable.

In iii 2 the rendering, "For that is what it said", carries with it as important implication, which it is the special merit of I. RABINOWITZ to have pointed out <sup>4)</sup>. If the formula is not to be taken in connection with the subsequent *pšrw*, we must suppose that the requotation which it introduces is followed immediately by a new quotation without

<sup>1)</sup> The first word of iv 1 should be read *yqls* (not *wqls*, as in our transcription), being evidently the Pi'el imperfect instead of the Hithpa'el of the MT.

<sup>2)</sup> *Op. cit.*, pp. 34, 36, 46 f.

<sup>3)</sup> *Op. cit.*, p. 26 and note 10.

<sup>4)</sup> *Op. cit.*, pp. 45-7.



any space or other mark of separation to mark the division. In other words, a full stop must be assumed before the last word of the line. This is certainly a strange procedure, and, to say the least, confusing. In v 6-8 there is no such difficulty, because a new bit of commentary intervenes between the requotation and the beginning of the new quotation. In iii 14, however, the brevity of the lacuna necessitates a similar assumption. As for the strangeness of the procedure, it is only a little more strange than the fact that throughout the document a space is left before the comments introduced by *pšrw* but none after them.

This interpretation of all three occurrences of the longer formula is therefore entirely possible, and in iii 13-14 no other seems at all tenable. In iii 2-4 and v 6-8, however, and especially in the latter instance, the present writer is still inclined to consider the *hw'* proleptic, as in the *w'šr* passages, and so to translate, "For (as for) that which is said, . . . , its meaning", etc. In other words, the interpretation of RABINOWITZ may be correct in iii 2 and v 6 as well as iii 13-14, but the interpretation of VAN DER PLOEG seems more probable.

It is of some interest to note that the longer formula, so understood, is identical in meaning with the very brief form used in xii 3-4 for introducing requotations of only one word: *ky' hlbwnn hw' 'št hyḥd wbbhmwt hmb pt'y yḥwdh*, etc. Had not these requotations been so brief, the author might very well have written, *ky' hw' 'šr 'mr hlbwnn pšrw 'l 'šr hyḥd w'šr 'mr hbbhmwt pšrw 'l pt'y yḥwdh*.

# JEROME'S TREATMENT OF AN ANTHROPOPATHISM

BY

RAPHAEL LOEWE

Leeds

In piam memoriam STANLEY ARTHUR COOK

תורת אמת היתה בפיהו

The direct influence of rabbinical exegesis on St. Jerome's biblical translations is recognised, and has often been demonstrated by the adducing of parallels. <sup>1)</sup> More significant, however, are solecisms or peculiarities in Jerome's renderings that argue for his having thought on parallel lines to Jewish scholars even though evidence of direct influence on any particular passage is not forthcoming. Such similarities, although much more elusive, when they can be authenticated bespeak a subtler influence and suggest that Jerome may have been more steeped in rabbinic ideas than posterity has recognised, or than he himself might have been disposed to admit. Caution has to be exercised in searching for such evidence, since parallels between Jerome and the Rabbis may be mutually independent and derive from a common source. This seems to be the explanation for the similarity of treatment accorded by Jerome and Sa'adiah to the word **עולם** when the eternity of God is concerned; it is scarcely possible that Sa'adiah has been influenced by the Latin Bible, and specific earlier rabbinic evidence is not forthcoming. Jerome and Sa'adiah both seem to depend here on a common, and as yet unidentified, neo-platonic source. <sup>2)</sup>

The present note is intended to draw attention to a tendency evinced by Jerome when confronted with the Hebrew root **נחם** in certain contexts, and to compare his treatment of it with that

---

<sup>1)</sup> M. RAHMER, *Die Hebräische Tradition Hieronymi*, *Monatsschrift f.d. Geschichte u. Wissenschaft d. Judenthums*, 1865-8, 1897-8. S. KRAUSS, *Jewish Quarterly Review* (Old Series), vol. VI (1894), pp. 225-261. L. GINZBERG in a number of scattered articles; see also the passages from Jerome listed in the Patristic index to his *Legends of the Jews*, vol. VII, p. 591 ff.

<sup>2)</sup> See R. LOEWE, *Jerome's rendering of עולם*, *Hebrew Union College Annual*, vol. 22 (1949), p. 265 ff.

of the other major ancient versions. נחם, which in the Pi'el and Pu'al means to *comfort* and to *be comforted*, is used also in the Niph'al and Hithpa'el; here, in addition to the passive meaning, there is a semantic development (or rather jump) from *consoling oneself* to the idea of *being sorry, repenting of, or ruing an action*, and hence it comes to mean *repent of an action and change one's mind*. In this sense it is applied in the Bible indifferently to God and man; meaning to *be comforted* or *comfort oneself* it is used of God in three passages (Is. i 24, lvii 6, Ezek. v 13).

The embarrassment of the Targumists when confronted by anthropomorphisms is familiar, and led them to various periphrases — the most obvious being the introduction of God's *Word*, the מִימְרָא, and the rendering of active verbs of sense perception, when applied in the text to God, by passive constructions: when in Ex. iii 19, God says, יָדַעְתִּי, "I know", this becomes in Targum Onkelos "*revelatum est coram me*" (וּקְדָמִי גַלִּי)<sup>1</sup>. Similar, but not so far reaching scruples are to be detected in parts of the Septuagint, especially in the Pentateuch and the Psalms.<sup>2</sup> But scarcely less difficult than anthropomorphism from the theological point of view, and even more intractable to a translator concerned with theological tendency rather than literalism, is the imputation to the Deity of anthropopathic reactions—at least, of the "unworthy" ones. In such cases the Targumists, concerned principally with unexceptionable theology and the instruction of the laity in how to meet popular controversy, may substitute a different verb entirely.<sup>3</sup>

An analysis of the targumic renderings of נחם in the Niph'al and Hithpa'el when it means to *repent and change one's purpose*, shows that where man is concerned the Targum uses the root נחם itself three times.<sup>4</sup> In two other places<sup>5</sup> it uses תּוּב, to *return*, which is also the root used in the majority of cases

<sup>1</sup>) Similarly "*in the eyes of the Lord*" regularly in Onkelos becomes "*before the Lord*" (קָדַם ה'), e.g. Gen. vi 8. Ib. xxi 17 "*God heard*" becomes "*and there was heard before the Lord*" (וַשְּׁמִיעַ קִדְמָה).

<sup>2</sup>) See CHARLES T. FRITSCH, *The Anti-anthropomorphisms of the Greek Pentateuch*, (Princeton, 1943), esp. p. 17 ff. H. ST. JOHN THACKERAY, *The Septuagint and Jewish Worship*, pp. 34, 69. F. W. MOZLEY, *The Psalter of the Church*, p. XV.

<sup>3</sup>) E.g. Gen. viii 21 (*and the Lord smelled a sweet savour*) becomes (Onkelos) "*and the Lord accepted with favour his offering*". In Gen. vi 6 For God's *being vexed* in His heart, Onkelos paraphrases "*God said with his Word to break their might according to His will*" (וַאֲמַר בְּמִימְרֵיהּ לְמַתְּבַר תּוֹקְפִיהֶן כְּרִצּוֹתֶיהָ).

<sup>4</sup>) Ps. lxxvii 3, cxix 52, Job. xlii 6.

<sup>5</sup>) Jer. viii 6, xxxi 8.

(in the Pe'al, 'Aph'el, and once<sup>1</sup>) 'Ettaph'al) where God is concerned, irrespective of whether the statement is positive or negative. In a few instances the regular rendering תוב is replaced by another root.<sup>2</sup>) The Samaritan text is in agreement with the massoretic in the pentateuchal occurrences, and the Samaritan Targum generally treats these passages as circumspectly as the Jewish Targums do—although the root is retained in Ex. xxxii 12 and 14 (וּאֲתַנְחֵם), in Gen. vi 6 and 7 we find אֲתַנְפַּחַת לְמַא עֲבַדְתָּהּ וּאֲתַנְפַּחַת ה' כִּד עֲבַד (אֲתַנְפַּחַת), which WALTON translates "*inflatus est*", in Deut. xxxii 26 יִסּוּבֵר ("cogitabit"—WALTON), and in Numbers xxiii 19 וִיתְחִי. The latter, the reading of WALTON and PETERMANN<sup>3</sup>), is confirmed by the Barberini Trilog (MS Vat. Sam. 2) of which a photostat copy is available in the Semitics Department at Leeds University. The Bodleian MS printed by NUTT<sup>4</sup>) reads וִיתְחִי (חִי). WALTON renders וִיתְחִי *poenitet ipsum*: we should presumably restore וִיתְחִי (cf. note 2 below. CASTELL, *Lexicon Heptaglotton*, vol. II, col. 3873 identifies the two). The Nablus Trilog transcribed at the beginning of this century for P. KAHLE, of which transcription a copy is also available at Leeds, reads וִיסּוּבֵר (cf. Deut. xxxii 26 cited above, also for תַּנְחֵם). The targumic renderings thus evince a fairly consistent reluctance to allow that biblical language, when it employs נחם of God, can admit of the possibility of His changing His purpose either of His own volition or through the operation of any external cause. With regard to rabbinical exegesis proper, as opposed to paraphrastic translation, it may be noted in passing that of the comments offered in Midrash *Genesis Rabbah* § 27, 4 on Gen. vi 6<sup>5</sup>) those of Rabbi Nehemiah and Rabbi Levi seem to rest upon the same sense of impropriety.

<sup>1</sup>) Jer. xx 16.

<sup>2</sup>) Ex. xiii 17 (Onkelos) of man יוּעֵזֶן (*quake*); Deut. xxxii 26 (Onkelos) יִתְפַּרֵּם (*take punishment, vengeance*); Ezek. xxiv 14 (Jonathan) of God אֲרַחֵם (*love, have mercy*) (taking אֲנַחֵם as אֲנַחֵם, cf. below, pp. 264, 269). The Targum Pseudo Jonathan (ed. M. GINSBURGER, p. 121) uses תַּהֵא of man Ex. xiii 17, and of God the corresponding noun תַּהֵו, with קֵרָם = repentance occurred "*before*" Him ib. xxxii 14 and Deut. xxxii 36. I ✓ תַּהֵא = *regret*, cf. תַּהֵא, תַּהֵא (LEVY, *Chaldäisches Wörterbuch*, p. 530): it is elsewhere used pleonastically by the Targum in connection with הִתְוַדָּה, *confess*, etc.

<sup>3</sup>) PETERMANN and VOLLERS, *Pentateuchus Samaritanus* (Numbers, Berlin 1885).

<sup>4</sup>) J. W. NUTT, *Fragments of a Samaritan Targum*, 1874.

<sup>5</sup>) Ed. THEODOR-ALBECK, p. 258, Wilna Edition f. 596. 1; English translation (*Soncino Press*) p. 221-2. Cf. Z. W. EINHORN's commentary *in loc.* (printed in the Wilna Edition), and R. DINI's similar exegesis in T. B. *Sanhedrin* 108a.



Before comparing the targumic treatment of the idea with that of Jerome, it is necessary to consider the methods adopted by the LXX and the minor Greek translators. The verbs used by the LXX for God *not* changing His mind are (ignoring the negative) (1) μετανοεῖν (also used of man), (2) μεταμέλῃσθαι, (3) ἀπειλῃσθαι (Num. xxiii 19), (4) ἀνιέναι (Jer. xv 6), (5) ἐλεεῖν (Ezek. xxiv 14); and positively, (6) ἐνθυμεῖσθαι (Gen. vi 6), (7) θυμοῦσθαι (Gen. vi 7), (8) παρακαλεῖσθαι, (1) μετανοεῖν, (these last two most frequently), (9) παύεσθαι (Jer. xxvi 3), (9a) οὐ παύεσθαι (Is. i 24—a counsel of despair on the part of the translator)<sup>1</sup>, (10) ἀναπαύεσθαι (Jer. xlii 10), (11) ἰλεως γίνεσθαι (Ex. xxxii 2), (12) ἰλεῖσθαι (Ex. xxxii 14). With regard to the occurrences in the Pentateuch, where the words chosen are, negatively (3), and positively (6), (7), (8), (11), (12), it has been shown by CHARLES E. FRITSCH<sup>2</sup> that the Greek expressions are an attempt to palliate the anthropomorphism. It might be added that in Ex. xxxii 14, the text of B—καὶ ἰλάσθη κύριος περιποιῆσαι τὸν λαόν—is probably a deliberate and further weakening of the anthropomorphism, as against the literal rendering of A and F, καὶ ἰλάσθη Κύριος περὶ τῆς κακίας ἧς ἔειπεν ποιῆσαι: for FRITSCH has noted definite evidence that the text of B is more anti-anthropomorphic than that of A.<sup>3</sup> Outside the Pentateuch, in Jeremiah ἀναπαύεσθαι and παύεσθαι (significantly “corrected” by B<sup>a</sup> to παρακαλεῖσθαι) at least seem to be anti-anthropopathic, and also ἐλεεῖν in Ezek. xxiv 14, unless it represents 𐤇𐤍𐤏𐤋 as a genuine alternative tradition to 𐤇𐤍𐤏𐤋. Yet as against these μετανοεῖν is used four times, and παρακαλεῖσθαι possibly once (*v.l.* in Ezek. xxiv 14) out of a total of eight statements (including the one pentateuchal passage, Num. xxiii 19) of God’s *not* repenting of His purpose, and μετανοεῖν nine times, and παρακαλεῖσθαι five, out of a total of twenty-five positive references (again including the five in the Pentateuch, where, as FRITSCH has shown, the impropriety is sensed and other expressions are chosen.) Yet even in the Pentateuch in Deut. xxxii 36, we find 𐤇𐤍𐤏𐤋 = παρακληθήσεται positively of God; FRITSCH observes<sup>4</sup> that anthropomorphisms consistently avoided in the

<sup>1</sup>) I. L. SEELIGMAN, *The Septuagint Version of Isaiah*, p. 57.

<sup>2</sup>) *Op. cit.* p. 17 ff.

<sup>3</sup>) *Op. cit.* Appendix I, p. 67 ff.

<sup>4</sup>) *Op. cit.* p. 62.

Pentateuch are generally rendered literally in one isolated passage, and *vice versa*. Similarly in Jeremiah, alongside *παύεσθαι* (xxvi 3, 13, 19), *ἀναπαύεσθαι* (xlii 10), and *ἀνιέναι* (xv 6), apparently attempting to palliate the anthropomorphism, we find *μετανοεῖν* negatively (xx 16).

The meanings of all the septuagintal renderings listed above are straightforward except for *παρακαλεῖσθαι*, which requires some explanation. In classical Greek this verb means, in the active, to *call in, send for, summon*, of men, and to *invoke* a god; passively, it is found in the latter sense already in Thucydides <sup>1)</sup>. By extension, the passive might reasonably be understood to mean to *be (successfully) invoked*, and hence chosen as a rendering for *נִחַן* Niph'al and Hithpa'el meaning to *repent of a purpose* when applied to God. This development might have taken place quite independently of the fact that the active *παρακαλεῖν* was also adopted by the LXX as a rendering of *נִחַן* Pi'el meaning to *comfort*. This meaning for *παρακαλεῖν*, although not found in Greek before the LXX, is a perfectly reasonable extension of its usage, authenticated from Aeschylus onwards, in the sense of to *exhort, encourage*: but the fact that these two extensions were feasible from the same stem in active and passive respectively, probably encouraged its choice as an equivalent for *נִחַן* in its twofold sense of *repent of a purpose* and *comfort*. But this same passive, *παρακαλεῖσθαι*, was used also to render the passive of *נִחַן* to *comfort* where man is concerned, e.g. Ps. cxix 52; and the meaning *be comforted* seems to have contaminated the passive *παρακαλεῖσθαι* used of God in the sense of *be [successfully] invoked [so as to change His purpose]*. Probably this explains why it is retained by the LXX in Deut. xxxii 36 for *נִחַן*, although studiously avoided elsewhere in the Pentateuch, for FRITSCH <sup>2)</sup> regards it there as a "less objectionable" rendering than *μετανοῆσαι*. It seems, indeed, probable, that the meaning *be comforted* ousted that of *be [successfully] invoked*, in common usage, of *παρακαλεῖσθαι*; and that this accounts for its frequent use outside the Pentateuch, as constituting a "less objectionable" rendering for *נִחַן* of God than *μετανοεῖν*, "*repent*" would be—although the latter is also used. It will be observed, however, that the softening of the anthropopathism is more apparent than real, inasmuch as the Deity can scarcely

<sup>1)</sup> I, 118, *fin.*

<sup>2)</sup> *Op. cit.* p. 18 n. 2.

be conceived to be in need of, or subject to, consolation any more than to change of purpose. Indeed, in the three passages where the literal sense of the original text states as much, the Greek goes to considerable lengths to palliate the anthropopathism. Thus in Is. i 24 **אנחם מצרי** becomes οὐ παύσεται γὰρ μου ὁ θυμὸς ἐν τοῖς ὑπεναντίοις (cf. Targum, which treats **אנחם** as a Pi'el—**מסנאי עמה**... **עתיך לנחמותה**). In lvii 6 the rhetorical question **העל אלה אנחם** is rendered οὐκ ὀργισθήσομαι; ('Α Σ μὴ παρακληθήσομαι; Targum **יִתּוֹב מִיִּמְרִי**, = *be appeased*, STENNING). In Ezek. v 13 **והנחמתי** is tendentiously omitted in the text of B (cf. above p. 264, n. 3); Q (= Theodotion) renders παρακληθήσομαι (Targum **אֲסִיף**, *make an end*).

The minor Greek versions are preserved very fully in the passages here under review. Aquila, who uses παρακαλεῖσθαι of man *being comforted* and (Ps. lxxvii 3) παρηγορεῖσθαι in the same sense, most frequently uses παρακαλεῖσθαι also of God's *repenting of His purpose*, positively or negatively; μεταμέλεσθαι is found negatively (1 Sam. xv 29) and positively (Gen. vi 6). In Ezek. xiv 14 FIELD suggested that he used ἐπιστρέφειν, but of this more in a moment. Symmachus uses παρακαλεῖσθαι and μεταμέλεσθαι both positively and negatively, also μετανοεῖν negatively; positively, he uses once each ἀποστρέφειν (Gen. vi 6) and ἀναστρέφειν (Jer. xviii 10)—both, apparently, anti-anthropopathic solecisms, so that perhaps ἐπιστρέφειν in Ezek. xxiv 14 (negative) should be assigned to Symmachus rather than to Aquila. He also uses μετατίθεσθαι (a good classical usage) in Jer. xviii 8. Theodotion, for whom there is less evidence, uses παρακαλεῖσθαι negatively (1 Sam. xv 29) and positively (*ib.* xv 11), and μεταμέλεσθαι (2 Sam. iv 6). In addition to these translations there is recorded by Procopius, as a reading of the enigmatic “τὸ Εβραϊκόν”<sup>1</sup>), διενόηθη or προσέσχεν in Gen. vi 6 in place of that version's stock renderings with μεταμελήθη or παρεκλήθη.<sup>2</sup>) Again, apparently, a palliative rendering.

The Greek evidence may thus be summarised as follows. The stock renderings in the LXX of **נחם** of God = *repent* are μετανοεῖν (negative and positive) and παρακαλεῖσθαι (positive). A number

<sup>1</sup>) On this version see F. FIELD, *Prolegomena to Hexapla*, vol. 1., p. lxxi ff, lxxvii.

<sup>2</sup>) Procopius, in *Heptateuchum*, (P.G.L. 87, I 26 A) καὶ τὸ ἐνεθυμήθη δὲ τὸ Ἑβραϊκὸν ἔχει διενόηθη ἢ προσέσχεν, ἐνταῦθα μόνον· ἀλλαχοῦ δέ, εἰ που ἔχει, μεταμελήθη ἢ παρεκλήθη.



of alternatives are used sporadically to soften the anthropopathism, which the rendering with παρακαλεῖσθαι introduced by the LXX may itself have originally been thought somewhat to palliate; but there seems to have been no consistent attempt to eliminate the impropriety except in the Pentateuch, and possibly in Jeremiah, where the evidence is contradictory. Aquila uses most frequently παρακαλεῖσθαι (negatively and positively), and sometimes μεταμέλεσθαι. The same is true of Symmachus, who, however, has a few alternative solecisms apparently intended anti-anthropopathically; and παρακαλεῖσθαι (negative and positive) and μεταμέλεσθαι (positive) are also authenticated from Theodotion. Thus, Symmachus emerges as troubled by an occasional anti-anthropopathic scruple about this Hebrew root that does not seem to have worried Aquila; and this tallies with the results obtained by FRITSCH <sup>1)</sup> for the anthropomorphisms of the Pentateuch, where Aquila evinces but five anti-anthropomorphic renderings out of thirty-one, as against ten out of thirty-two in Symmachus.

Jerome's treatment, as will appear from the analysis below, is a little more rigorous than any of these versions, although he does not press his scruple to the lengths to which the Targum goes. A differentiation seems to emerge between positive and negative statements involving הָנִי of God. Where the biblical text states that God does *not*, or did *not*, "change His mind", Jerome sees nothing wrong in using an expression involving *poenitet* <sup>2)</sup>—his usual word where man is concerned—although he sometimes rejects it. Where the statement about God is positive, Jerome seems at pains to avoid *poenitet*—except that, when the statement though positive refers to the *past*, he seems to feel compelled to retain it (e.g. Gen. vi 6 and 7).

In the following table Jerome's Roman, Gallican, and Hebrew Psalters are represented by the symbols J<sup>r</sup>, J<sup>g</sup>, and J<sup>h</sup>, and the Old Latin translation by OL. <sup>3)</sup> In order that Jerome's intention in his

<sup>1)</sup> *op. cit.* p. 67 ff.

<sup>2)</sup> *Poenitet* (better *paenitet*) originally means to *have insufficient of-be dissatisfied with*, cf. *paene*. The spelling *poe-* is through contamination with *poena*. See A. ERNOUT and A. MEILLET, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, ed. 1932, p. 687.

<sup>3)</sup> The Roman Psalter as printed in MIGNE, P.L. 29, 10 ff, the column on the right of the page; the Gallican (i.e. Vulgate) Psalter is printed parallel to it in italic type. The *Psalterium iuxta Hebraeos* critically edited by J. M. HARDEN. The Old Latin from P. SABATIER, *Biblicorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae seu Vetus Italica*, Rheims 1743 and Paris 1751.



choice of words may be clarified, I have appended his exegetical treatment of the passages concerned, where any is available.

ANALYSIS OF TREATMENT **נָחַם**—NIPH'AL AND HITHPA'EL

(1) *Of Man,*

- (i) *being comforted.* Ps lxxvii 3, cxix 52.

*Consolari* (J<sup>rsb</sup> and OL).

- (ii) *changing his purpose.* Ex. xiii 17. Jer. viii 6, xxxi 19, Job xlii 6. *Poenitet* or the equivalent noun each time. OL Jer. xxxi 19 also *poenitentiam*. In Jerome's earlier<sup>1)</sup> version of Job from the LXX with hexaplaric *sigla* retained, he had rendered *aestimari terram et cinerem*, following LXX ἡγημαὶ καὶ τέλ and the OL.

(2) *Of God being comforted*

Is. i 24, *consolabor super hostibus meis* (OL *non cessabit enim furor meus contra inimicos meos*, = LXX).

Jerome equates God's *enemies* in this context with the Scribes and Pharisees, quoting Matt. xxiii 13, 37, and xii 39; he comments<sup>2)</sup>; *Plangit autem clementissimus pater principes delinquentes et hostes suos vocat... Consolatio ergo Dei super hostibus ejus et inimicis est: ut qui non senserunt beneficia, suppliciis corrigantur.*

Is. lvii 6 *numquid super his non indignabor?* (OL *irascar*, = LXX). Jerome comments<sup>3)</sup>: *Cum igitur ista [i.e. idolatrous abominations] ...faciant impii, nonne justum est Dei contra eos iracundiam provocari?*

Ezek. v 13 *et consolabor* (OL *vacat*). Jerome comments<sup>4)</sup>: *quomodo sentiendus sit furor, et indignatio, et zelus Dei, saepe exposuimus, quod humanis Deus loquatur affectibus: non quo ipse irascatur, sed quo nos per poenas atque cruciatus Deum sentiamus iratum. There is no specific reference here to *consolabor*.*

- (ii) *changing His purpose.*

(a) *negative statements.*

- (1) *poenitet or equivalent noun.* 1 Sam. xv 29 *bis*, Jer. iv 28, xx 16, Ps. cx 4 (J<sup>rsb</sup>). OL *id.* (Jer. xx 16 *vacat*).

On Jer. iv 28 Jerome comments<sup>5)</sup>: *Poenitentia autem Dei dicitur, quando aufertur praedicta sententia, et ira saeviens ad finem usque non pervenit.*

<sup>1)</sup> In the preface to the version from the Hebrew included in the Vulgate (P.L. 28, 1139B) he refers to the other version as "quam sub asteriscis et obelis nuper edidimus." It is printed in P.L. 29, 63 ff.

<sup>2)</sup> P.L. 24, 40B.

<sup>3)</sup> *Ibid.* 551B.

<sup>4)</sup> P.L. 25, 56A.

<sup>5)</sup> P.L. 24, 739C.

- (2) *mutetur*. Num. xxiii 19. OL *minas patitur*, = LXX.  
 (3) *misertus sum*. Zech. viii 14. OL *id*.

Jerome comments <sup>1)</sup>: *Et non sum misertus*, quod LXX transtulerunt οὐ μετενόησα hoc est, non me poenituit, quod Hebraic scribitur ULO NAAMATHI non sum autem misertus, ut vos captivitate corrigerem, et per omnia tormenta et flagella erudirem.

- (4) *placabor*. Ezek. xxiv 14. Possibly influenced by the parallel **לֹא אֶפְרַע וְלֹא אֲחֹס** (*non transeam nec parcam*), but cf. LXX ἐλπίσω, which in Is. xlix 13 represents **נָחַם** (see above pp. 263 n. 2, 4), and Targum **אֲרַחֵם**. OL *deprecabilis*. <sup>2)</sup>

Jerome comments <sup>3)</sup>: *Nec placabor tibi etiam si multiplicaveris preces*.

(b) *positive statements*.

- (1) *poenitet* or *equivalent noun*. Gen. vi 6 and 7, 1 Sam. xi 15 and 35, Jer. xviii 8 and 10, xxvi 3, 13, and 19. OL also had *poenitet*, etc. except Gen. vi 6 *cogitavit* and ib. 7 *iratus sum* (both = LXX), and Jer. xxvi 3 and 13 (probably also 19, where it is not extant) *quiescere* (= LXX παύεσθαι <sup>4)</sup>). These were rejected by Jerome as clearly inadequate renderings of the Hebrew. *Poenitet* seems to have been retained or preferred since there is no reasonable alternative; all the references being either to the past, or being spoken by God Himself (except Jer. xxvi 13, where He is virtually quoted).

On Jer. xxvi 3 ff Jerome comments <sup>5)</sup>: *si mala praedixerit Dominus, et egerit populus poenitentiam, quod et ipse acturus sit poenitentiam super his, quae facere comminatus est. Et si prospera pollicitus fuerit, et egerit populus negligenter, mutet Deus sententiam, et pro bonis mala inferat... Cogito autem facere propter malitias studiorum illorum, quae si fuerint immutatae, et mea sententia commutabitur. (ib. col. 879C) Si... vellent... agere poenitentiam, Dominus quoque suam sententiam commutaret. (col. 880C) replicant... conversos ad poenitentiam, Domini in bonam partem vertisse sententiam.*

- (2) *Other expressions*.

(a) *misereri*. Deut. xxxii 36, 2 Sam. xxiv 16 (= 1 Chron. xxi 15), Amos vii 3 and 6, Jonah iii 10. OL Deut. *l.c. conso-*

<sup>1)</sup> P.L. 25, 1472B.

<sup>2)</sup> *Deprecabilis* is recorded in the *Thesaurus Linguae Latinae* (vol. v, col. 596) from Ps xc 13 only, but the present reference from the OL to Ezekiel anticipates J<sup>s</sup>.

<sup>3)</sup> P.L. 25, 227A.

<sup>4)</sup> *Quiescere* = *cease* is found in Pseudo-Philo, *Liber Antiquitatum Biblicarum*, xi, 14, ed. G. Kisch p. 145. The usage is also earlier (cf. Plautus, *Most.* 5, 2, 51; Horace, *A.P.* 380).

<sup>5)</sup> P.L. 24, 877A.

*abitur, Amos II.c poeniteat, Jonah I.c. egit poenitentiam.*

On Amos 7, 3 Jerome comments: <sup>1)</sup> Pro utroque Dominum deprecatus est, et in uno tantum exauditur .. (*ib.* 1072A) cumque omnes fuerimus in peccato ... miserabitur Dominus nostri.

On Jonah iii 10 he comments <sup>2)</sup>: libenter mutavit sententiam quia vidit opera commutata, Quin potius Deus perseveravit in proposito suo misereri volens ab initio: nemo (*v.l.* neminem) enim punire desiderans, quod facturus est comminatur.

(b) *flectebatur misericordia.* Judges ii 18. OL *vacat.*

(c) *ignoscere.* Joel ii 14, Jonah iii 9, iv 2. OL Joel *I.c. poeniteat, Jonah II.c. exhortetur, agens poenitentiam.*

On Joel ii 14 Jerome comments <sup>3)</sup>:

est...praestabilis, sive poenitens super malitiis, ut si nos egerimus super peccatis poenitentiam, et ipsum poeniteat comminationis suae, et mala quae comminatus est nobis non inferat, nostraeque mutatione sententia, et ipse mutetur.

On Jonah iii 9 he comments <sup>4)</sup>: Ideo ambiguum ponitur ...ut dum homines dubii sunt de salute, fortius agant poenitentiam, et magis ad misericordiam provocent Deum ... (iv 2, *ib.* 1145D) non ignorebam [te] misericordem... ideo fugere volui in Tharsis... Si misericordem dicerem atque clementem et ignoscentem malitiae, nullus ageret poenitentiam: si crudelem...sciebam hoc tuae non esse naturae.

(d) *placabilis, placatus.* Ex. xxxii 12 and 14 (= OL), Jer. xlii 10 (OL *vacat*), Ps. cxxxv 14 (J<sup>s</sup> *consolabitur*, OL J<sup>r</sup> *deprecabitur*).

(e) *praestabilis.* Joel ii 13 (here only in Vulgate). OL *poenitens.* For comment see above, (c).

(f) *exorabilis.* Ps. xc 13 J<sup>s</sup> *deprecabilis*, OL J<sup>r</sup> *deprecare.*

It is to be noted that the exegetical passages here quoted are more tolerant of the possibility of *poenitentia* on the part of God than are some of the renderings for נחם chosen by Jerome in the relevant passages of his Latin Bible. The latter are more radical changes than the stock renderings in the Targums by תוב (*return*) and תהא (*regret*) although the Targums do occasionally venture a bolder change (see above, p. 263 n. 2). As against this, Jerome will tolerate negative references to the idea of God's repentance which the Targumists strive to eliminate. The evidence suggests similarity to, or perhaps

<sup>1)</sup> P.L. 25, 1069C.

<sup>2)</sup> *ib.* 1144C.

<sup>3)</sup> *ib.* 967C.

<sup>4)</sup> *ib.* 1144A.

impregnation with rabbinic thought rather than direct Jewish versional influence. Yet the caution uttered at the beginning of this note against too facile a postulation of "influence" in either direction should be born in mind. The whole anti-anthropomorphic tendency has been regarded by some as an essentially internal Jewish development of thought, while others have been equally emphatic in tracing it to the influence of Alexandrian philosophy<sup>1</sup>). Too rigid a categorisation is unhelpful, and (at least as yet) impossible.

We may conclude with a brief glance at the treatment of the same theme in the Syriac Bible and by Sa'adiah in Arabic. In the Peshiṭta we find a surprisingly large number of words to render ܐܢܝ, which root is itself out of court as a rendering since it means to *resurrect* in Syriac; it is, in fact, retained once, in Job xlii 6, introduced probably precisely for this reason. In the three passages where God is said to *be comforted*, the Peshiṭta renders literally with ܠܚܝܬ in Is. lvii, 6 and Ezek. v 13, but in Is. i, 24 it substitutes ܕܝܬܝܢܐ (*take vengeance*). Where God's *change of purpose* is mentioned, some of the changes... Some of the changes introduced are surprisingly bold (see the underlined examples in the following list). Negatively, we find ܠܚܝܬܐ (Num. xxiii 19, *take council*), ܠܚܝܬܐ, (*consider*), (*regret*), ܠܝܬܐ (*lie*, Ps. cx 4), ܠܡܥܬܐ (*reverse*, ܠܡܥܬܐ Zech. viii 14, where the negative is tendentiously omitted), ܠܡܝܬܐ (*love, have mercy*, Ezek. xxiv 14). Positively, there occur ܠܡܥܬܐ (*regret*), ܠܡܥܬܐ (*regret*), ܠܡܥܬܐ (*reverse*), ܠܡܥܬܐ (*be easy, neglectful*—Jer. xxvi 3, xlii 10), ܠܡܥܬܐ (*rest from*, = παύεσθαι Jer. xxvi 13 and 19) ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ (*He rebuked the Angel of Death*—a notable alteration—2 Sam. xxiv 16), ܠܡܥܬܐ (*was comforted*) ܠܡܥܬܐ (*heard*, sc. cry, Judges ii 18), ܠܡܥܬܐ (*love, have mercy on*, Joel ii 14), ܠܡܥܬܐ (*consider*, Ex. xxxii 12). In Ps. xc 13, the verse division is ignored, the Peshiṭta rendering

ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ

(*how long art Thou not comforting Thy servants?*) Such manipulations may lead us on Sa'adiah, perhaps the most circumspect of all translators where anthropomorphism is concerned. For the last quoted

<sup>1</sup>) FRITSCH (*op. cit.* p. 3 ff) refers to DÄHNE (*Religions-Philosophie* II pp. 1-72) and GFÖRERS (*Kritische Geschichte* II, pp. 1-18) in the latter sense, and Z. FRÄNKEL (*Vorstudien zu der Septuaginta* pp. 125 ff, and *Einfluss der Palästinensischen Exegese auf die Alexandrinische Hermeneutik*, p. 30) and J. FREUDENTHAL in the *Jewish Quarterly Review* (Old Series) II pp. 205-22 in the former.



passage he has <sup>1)</sup> وافصح عن, *turn away from*, i.e. *pardon*. This is the same expression as he uses in Deut. xxxii 36 <sup>2)</sup>). The word ندم to *repent*, which he uses of man in Ex. xiii 17 <sup>3)</sup> he will not, of course, tolerate of God except in the explicit simile in Numbers xxiii 19; Sa'adiah's version of which DERENBOURG renders *ni comme un fils d'Adam pour qu'il repente*. <sup>4)</sup> فصح, *turn away, pardon*, occurs again, in Ex. xxxii 12 and 14, which however DERENBOURG renders "*arrête... arrête la calamité qu'il avait dit vouloir infliger à son peuple*" <sup>5)</sup>). In Gen. vi 6 and 7 נחם is rendered by توادى, توادى, *threaten*. "*Dieu les menaça au sujet de ce qu'il les avait créés sur la terre... en disant: J'effacerai... puisque je les a menacés au sujet de ce que je les avais créés*" (or, "*lorsque je les ai créés*") <sup>6)</sup>). Of the two references in Isaiah to God's being consoled, that in lvii 6 is rendered again by فصح (*Est-ce que cela, je vous le pardonnerai?* DERENBOURG <sup>7)</sup>). In Is. i 24 Sa'adiah renders ان اشتفى من اعدائى, *Voici que je tirerai satisfaction de mes ennemis* (DERENBOURG <sup>8)</sup>).

<sup>1)</sup> Edited by E. EISEN, *Sa'adja Al-Fayyumis arabische Übersetzung u. Erklärung der Psalmen* 90-106, Leipzig, 1934.

<sup>2)</sup> J. DERENBOURG, *Oeuvres Complètes de R. Saadia ben Iosef Al-Fayyumi*, vol. 1: *Version Arabe du Pentateuque*, p. 304. French translation, p. 29.

<sup>3)</sup> *Ibid.* p. 101 (no translation).

<sup>4)</sup> *Ibid.* p. 231; French translation, p. 25.

<sup>5)</sup> *Ibid.* p. 128; French translation, p. 13-14.

<sup>6)</sup> *Ibid.* p. 12; French translation, p. 9.

<sup>7)</sup> *Ibid.* vol. 3, p. 85; French translation, p. 100.

<sup>8)</sup> *Ibid.* p. 3; French translation, p. 3. DERENBOURG, who paraphrases this rendering in Hebrew אכלה חמתי באויב (*I will consume my wrath on the enemy*) refers to DOZY, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, s.v. شفى V, vol. I, p. 771; cf. LANE, *Arabic-English Lexicon*, Book I, p. 1575.

## SHORT NOTES

### ZU DEN SAMARITANISCHEN DEKALOGINSCHRIFTEN

In ihrer sehr begrüßenswerten Abhandlung über samaritanische Dekaloginschriften haben BOWMAN und TALMON leider nicht alle bisher bekannt gewordenen Texte dieser Art berücksichtigt<sup>1)</sup>. Es fehlen die 1908 von SPOER veröffentlichten Inschriften, unter denen sich übrigens auch der von BOWMAN und TALMON als neu behandelte Text vom Jakobsbrunnen bei Sychar befindet<sup>2)</sup>, und ein Bruchstück, das ich 1925 mitgeteilt habe<sup>3)</sup>. Eine Vernachlässigung dieser Texte, besonders der von SPOER herausgegebenen, wäre sachlich nicht zu rechtfertigen; denn sie stimmen nicht in allen Einzelheiten mit den anderen überein, sondern weisen Eigentümlichkeiten auf, die bei jedem Versuch der Gewinnung eines Gesamtbildes der Gattung und ihrer Variationsmöglichkeiten mit in Betracht gezogen werden müssen.

Vor allem geht aus ihnen hervor, dass sich die Samaritaner, wenn sie ihre Synagogen mit solchen Inschriften schmückten, durchaus nicht für verpflichtet hielten, unter allen Umständen den ganzen Dekalog sei es in seinem vollen Wortlaut oder mit mehr oder weniger weitgehenden Verkürzungen auf einen einzigen Stein zu setzen. Das lehrt vielleicht am deutlichsten die Inschrift SPOER Nr. 4, die nur die zweite Hälfte des Dekalogs von dem Gebot der Ehrung der Eltern bis einschliesslich zum Verbot des Begehrens nach dem Text von Ex. xx 12-17 enthält; denn die ihr vorangestellte Formel „Im Namen Jahwes“ lässt keinen Zweifel daran, dass sie mit ihren 13 Zeilen als in sich abgeschlossen betrachtet werden will und nicht das allein erhaltene Ende einer längeren Inschrift darstellt, deren verlorenen Anfang die erste Hälfte des Dekalogs einnahm. Analog wird dann die Inschrift vom Jakobsbrunnen SPOER Nr. A aufgefasst werden

---

<sup>1)</sup> J. BOWMAN and S. TALMON, Samaritan Decalogue Inscriptions, *Bulletin of the John Rylands Library*, 33 (1951), S. 211 ff.

<sup>2)</sup> H. H. SPOER, Notes on some new Samaritan Inscriptions, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 30 (1908), S. 284 ff.

<sup>3)</sup> A. ALT, Zwei samaritanische Inschriften, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-vereins*, 48 (1925), S. 398 ff., Nr. 1.

müssen, die in der verlorenen ersten ihrer ursprünglich 9 Zeilen ebenfalls, nur ohne einleitende Formel, mit dem Gebot der Ehrung der Eltern beginnt und dann den Rest des Dekalogs folgen lässt; auch bei ihr spricht nichts für die Annahme, dass sie ehemals den ganzen Dekalog umfasst habe, und ihr Unterschied von SPOER Nr. 4 besteht nur darin, dass sie den Text der Gebote, besonders den des Verbots des Begehrens, aufs äusserste verkürzt und am Schluss wie andere samaritanische Dekaloginschriften noch die ersten Worte von Deut. xxvii 5 anfügt, die im samaritanischen Pentateuch ja auch hinter dem Dekalog von Ex. xx eingeschoben sind. Ich komme darauf zurück.

Wenn es aber bei den Samaritanern Inschriften gab, die nur die zweite Hälfte des Dekalogs enthielten, so kann es natürlich auch nicht an solchen gefehlt haben, die seine erste Hälfte boten und dann womöglich an den Wänden der Synagogen so angebracht waren, dass ihre Zusammengehörigkeit mit jenen anderen dem Betrachter sofort ins Auge fiel. In den Inschriften SPOER Nr. 3 und 6 liegen uns denn auch tatsächlich solche Gegenstücke für die erste Hälfte des Dekalogs vor. Aber keiner dieser Texte bringt die ganze Reihe der Gebote bis ausschliesslich zu dem der Ehrung der Eltern; sondern Nr. 3 beschränkt sich auf die stark abgekürzte Wiedergabe des Einleitungssatzes und auf den vollen Wortlaut der Verbote der Verehrung anderer Götter und des Missbrauchs des Gottesnamens nach Ex. xx 2 f. 7 in 8 Zeilen, Nr. 6 auf das Sabbathgebot in einem aus Teilen von Ex. xx 8. 10 f. zusammengesetzten Text von 5 Zeilen mit einer Unterschrift, die zu erkennen gibt, dass dieser Stein nichts weiter tragen sollte. Man scheint sich also nicht einmal (oder wenigstens nicht immer) mit der Verteilung des Dekalogs auf zwei Steine begnügt, sondern unter Umständen auch seine noch weiter gehende Zerstückelung für zulässig gehalten zu haben. Dann ist die Inschrift vom Jakobsbrunnen offenbar der zweite Teil eines zweigeteilten, hingegen SPOER Nr. 3, 6 und 4 unter der Voraussetzung ihrer Zusammengehörigkeit der erste, zweite und dritte Teil eines viergeteilten Dekalogs, dessen vierter Teil mit den Worten von Deut. xxvii 2 ff. auf einem noch nicht wiederaufgefundenen Stein angebracht war. Oder darf vielleicht die Inschrift SPOER Nr. 2, die nach den ersten Worten von Ex. xiii 11 den vollen Wortlaut von Deut. xxvii 4 a bringt und mit einer Datierung schliesst, als das letzte Glied dieses viergeteilten Dekalogs angesprochen werden?

Bei solcher Verteilung des Dekalogs auf mehrere Steine war das

Bedürfnis nach Abkürzung seines Wortlauts naturgemäss viel weniger dringend, als wenn er von Anfang bis zu Ende auf einem einzigen Stein zusammengefasst werden sollte, wie es in dreien der von BOWMAN und TALMON behandelten Inschriften geschehen ist. So fehlt in SPOER Nr. 4 nicht ein Wort aus der hier wiedergegebenen Gebotsreihe von Ex. xx 12-17, und in SPOER Nr. 3 beschränkt sich die Abkürzung auf den einleitenden Satz Ex. xx 2; Ex. xx 3 und 7 sind vollständig aufgenommen, und die Übergehung von Ex. xx 4-6 hat ohne Zweifel darin ihren Grund, dass die Samaritaner in diesen Versen kein selbständiges Gebot sahen, das als solches hätte gezählt und mindestens in abgekürzter Form auch den Inschriften hätte einverleibt werden müssen. Schon die Inschrift SPOER Nr. 6, die doch nur das Sabbathgebot enthält, geht in der Abkürzung von Ex. xx 8-11 erheblich weiter, und das Extrem erreicht unter den Teilinschriften der Text vom Jakobsbrunnen, indem er bei dem Gebot der Ehrung der Eltern auf die Zweckbestimmung in Ex. xx 12b verzichtet und bei dem Verbot des Begehrens geradezu sämtliche Objekte weglässt, während selbst die Inschriften, die den ganzen Dekalog umfassen, meistens das Verbot des Begehrens des Hauses des Nächsten oder sogar ausser diesem auch noch das des Begehrens des Weibes des Nächsten im vollen Wortlaut bringen. Diese und andere Schwankungen im Verhältnis der Inschriften zum kanonischen Textbestand des Dekalogs, auf die ich nach den eingehenden Darlegungen von BOWMAN und TALMON hier nicht noch einmal zu sprechen komme, zwingen meines Erachtens zu der Schlussfolgerung, dass es bei den Samaritanern auch in dieser Beziehung keine festen Regeln für die Gestaltung der Dekaloginschriften gab. Selbst die zeitliche Streuung der Inschriften, von denen mindestens die jetzt im Regierungsmuseum zu Jerusalem befindliche anscheinend noch aus dem Altertum <sup>1)</sup>, hingegen SPOER Nr. 2 sicher und manche andere wahrscheinlich erst aus dem Mittelalter stammt, berechtigt, soviel ich sehe, kaum zu dem Versuch einer Scheidung älterer und jüngerer obligatorischer Textformen.

<sup>1)</sup> Vgl. zu dieser Inschrift die von BOWMAN und TALMON nicht erwähnten früheren Veröffentlichungen und archäologischen Erörterungen: I. BEN-ZEVI : *Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society*, 3 (1935), S. 1 ff.; E. L. SUKENIK und BEN-ZEVI, *ebenda*, 3 (1936), S. 130 ff.; W. R. TAYLOR und W. F. ALBRIGHT, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 81 (1941), S. 1 ff.; BEN-ZEVI und ALBRIGHT, *ebenda*, 84 (1941), S. 2 ff. Nach ihrem Fundort ist zu vermuten, dass diese Inschrift von derselben Synagoge stammt wie der Stein mit dem Text von Num. x 35 b, den ich, *a.a.O.*, S. 400 unter Nr. 2 bekannt gegeben habe.



Diese Ungebundenheit hinsichtlich der Auswahl und Abgrenzung der Texte zusammen mit den Unterschieden in der Grösse der Steine und in der durch diese bedingten Zahl und Länge der Zeilen macht es sehr unwahrscheinlich, dass auch nur zwei der samaritanischen Dekaloginschriften in allen Einzelheiten mit einander übereinstimmen. Um so bemerkenswerter ist die Tatsache, dass die fünf Zeilen des von mir 1925 veröffentlichten Bruchstückes genau die Worte enthalten, die an den Enden der Zeilen 3-7 des grösseren Bruchstückes im Stadtmuseum von Leeds ergänzt werden müssen; für die zwei Buchstaben, die in jeder Zeile zwischen den beiden Fragmenten fehlen, ist an dem nachträglich abgearbeiteten linken Rand der Schriftfläche des Steines in Leeds genügend Platz, und der horizontalen Randlinie, die dieser letztere Stein an seinem unteren Ende (oberhalb der sekundär hinzugefügten letzten Zeile) aufweist, entspricht die vertikale Randlinie am linken Ende des anderen Fragments als Überrest einer ursprünglichen Umrahmung der ganzen Inschrift. Ich möchte daher die von mir von Anfang an ausgesprochene Wahrscheinlichkeit der Zusammengehörigkeit dieser Bruchstücke jetzt noch stärker betonen und bedaure nur, dass ich ihre Maasse nicht genau genug kenne, um einen abschliessenden Beweis für ihre Herkunft von einem und demselben Stein erbringen zu können<sup>1)</sup>.

Leipzig

A. ALT

#### ENCORE SUR LE MOT 'BWT DANS *DSH* XI 6

H. MICHAUD a publié dans *VT* II, 1, p. 83-85, une note philologique tendant à prouver que les mots אבות גלותו, dans *DSH* XI 6, devaient être rapportés aux mots בכעס חמתו qui précèdent immédiatement: „dans l'irritation de son ardeur à vouloir Son exil". Selon cet auteur, le mot אבות est un infinitif construit; si cet

<sup>1)</sup> Wo sich das von mir seinerzeit in Privatbesitz in Jerusalem gesehene Bruchstück heute befindet, ist mir leider nicht bekannt. [Korrekturzusatz. Anhangsweise sei hier noch eine samaritanische Dekaloginschrift aus Jamnia erwähnt, die 1947 von J. KAPLAN herausgegeben und von I. BEN-ZEVIE erläutert wurde (*Bulletin of the Jewish Palestine exploration Society* 13 [1947], S. 165 ff.). Sie umfasst in 18 Zeilen den ganzen Dekalog nebst Deut. xxvii 4 a β, sogar mit Einschluss von Ex. xx 1, 4 a α, 5 b α, aber auch mit starken Verkürzungen, besonders bei den Geboten der Sabbathruhe und der Ehrung der Ältern und beim Verbot des Begehrens, und bestätigt damit auch an ihrem Teile die Freiheit der Textauswahl.]

infinitif construit n'est pas précédé d'un *lamed*, ce tour lui semble comparable à celui qui se rencontre dans Proverbes xxi 15: שמחה לצדיק עשות משפט.

Mais il saute aux yeux que, dans cette phrase des Proverbes, l'inf. cst. עשות est en réalité le *sujet* de la proposition nominale: „C'est une joie pour le juste que de pratiquer la justice”. Dès lors, il est normal que cet inf. cst. ne soit pas précédé d'un *lamed*; il en va ainsi, en effet, le plus souvent quand l'inf. cst. est sujet. L'exemple classique est celui-ci: לא־טוב היות האדם לבדו „Il n'est pas bon que l'homme soit seul” (Gen. ii 18). A regarder les choses d'un peu près, le parallélisme noté par MICHAUD:

שמחה לצדיק עשות משפט  
בכעס חמתו אבות גלותו

n'est donc qu'un trompe-l'œil; אבות n'est à aucun titre et d'aucune manière un sujet.

Ajoutons que l'interprétation du passage entier à laquelle aboutit MICHAUD: „L'explication concerne le Prêtre impie qui persécuta le Maître de justice pour l'engloutir dans son irritable ardeur à vouloir Son exil”, est non seulement étrange et embarrassée quant à la forme, mais encore incohérente et absurde quant au fond. En effet, si le Prêtre impie „persécuta le Maître de justice pour l'engloutir”, c'est-à-dire, suivant la force du mot hébreu (לבלעו), pour le faire périr, comment comprendre que „l'irritable ardeur” de ce persécuteur ait seulement consisté à „vouloir Son exil” (l'exil du Maître de justice)? La peine de bannissement est tout autre que la peine de mort, et elle est évidemment moins grave. Comment admettre dans une même phrase un tel *decrecendo*?

Dans VT I, 3, p. 210, j'ai proposé de considérer אבות comme un infinitif absolu; et j'ai traduit: „On a voulu le dévêtir”, en faisant des deux mots אבות גלותו une petite phrase indépendante; cette interprétation me semble irréprochable tant du point de vue grammatical que du point de vue stylistique. J'ai écarté la possibilité de considérer *ici* אבות comme un inf. cst. prolongeant la phrase précédente: „Il faudrait, ai-je écrit, devant *cet* infinitif un ל; la traduction „dans l'intention de le mettre à nu” est grammaticalement impossible”. Là-dessus, H. MICHAUD me renvoie doctement aux grammaires qui, toutes, explique-t-il, „donnent des exemples d'infinitifs construits non précédés de *lamed*”. Mais ai-je jamais dit que l'inf. cst. devait être *toujours* précédé d'un *lamed*? Et n'ai-je pas considéré,

par exemple, le mot גלותו (sans ל) comme un inf. cst. dépendant de אבות? Ce que j'ai écrit est suffisamment clair: je vise la traduction „dans l'intention de le mettre à nu”, et je la déclare fautive, parce que l'inf. cst. אבות, dans cet emploi, devrait être précédé de ל. Il est, par ailleurs, évident et connu de tous que l'inf. cst. se présente sans ל en certains autres emplois; H. MICHAUD fera bien de noter soigneusement lesquels dans les diverses grammaires auxquelles il renvoie.

Paris

A. DUPONT-SOMMER

### ISAIAH XXI 1-10; THE INSIDE OF A PROPHET'S MIND

Most of the prophetic oracles of the Old Testament bear the marks of careful literary composition for the ears of an audience. Their essential content is usually a single pregnant idea which has been impressed on the prophet's mind as the Word of Yahweh, and which he then has clothed in a more extended literary form suitable for public presentation. The different types of oracle—Reproach, Threat, Promise, Exhortation—have more or less characteristic literary structures.

The prophetic literature also preserves traces of the *pre-literary* form of certain oracles. The central idea of an oracle seems to have emerged in a prophet's mind as a brief enigmatic sentence, a phrase, or a word-pair of similar sounds but contrasting meaning. This “embryonic” oracle became the text of the artistically developed public address. The strange name given by Jeremiah to Pashhur, *Māgôr missabîb*, is expanded in the following denunciation (Jer. xx 3-6). Isaiah's *Mābēr šālāl hāš baṣ* is interpreted in the partially developed public oracle which follows (Isa. viii 1-4). The *š'ār yāšūb* of Isa. vii 3 is expanded in two *opposite* senses in the public oracles of Isa. x 20-21 and x 22-23. The antithetical word-plays *qayis...qēs* in Amos viii 2, and *šāqēd...šōqēd* in Jer. i 11-12 contain the germinal ideas of accompanying oracles. Not infrequently the original words of the “embryonic oracle” are incorporated in the oracle's later literary form, as in the last line of Isa. v 1-7.

Another glimpse of the prophetic oracle in its embryonic, pre-literary form seems to be preserved in that strange passage, Isaiah xxi 1-10, with its strange title “Doom Oracle of a Sea Wilderness”. Here an anonymous seer of about 540 B.C. describes in unusual

detail his subjective experiences while in a state of prophetic ecstasy. He sets down without introduction or comment a description of his state of mind and of his overwhelming emotions, as he receives in vision and audition "the Word of Yahweh". Amid the disjointed outcries which exhibit his agitation two germinal oracles form themselves in his mind: "the robber robbed, the destroyer destroyed; Go up, Elam! Attack, Media" (v. 2); and "my threshing and my son-of-a-threshing-floor" (v. 10).

The passage falls into two distinct parts, differing in metre and also to some extent in literary form and content. Verses 1-5 are in a clearly marked 2: 2 metre, corresponding with the mental excitement of the visionary experience being described. In verses 6-10 the 2: 2 metre re-appears briefly in v. 7, but elsewhere the metre varies, and the introduction and conclusion are in prose. Here the content is that of a "private" oracle ("said to me") in the form of an audition and consequent vision. The description is consecutive and rational, without indications of abnormal emotion. The "word" comes to the prophet from the lips of the messengers in the vision: "Fallen, fallen is Babylon". This is an elucidation and extension of the obscure words "my threshing and my son-of-a-threshing-floor", which can be taken as an "embryonic oracle".

The text on the whole has been well preserved, but there are several well-known cruxes whose treatment affects the interpretation. The first is the strange title: "Doom Oracle of a Sea Wilderness", of which GRAY says "no tolerable explanation ... has ever been offered" <sup>1</sup>). GRAY rejects the attempt to interpret the text as it stands as referring to the country bordering on the Persian Gulf on the ground that this was *marsh*, not *wilderness*. PROCKSCH and KISSANE also reject it because of the fact that the reference is not to the *land* but to the *city* of Babylon; and also because of the dubiousness of the equation "sea wilderness"—*Mât-Tamtim*, "sealand", proposed by DHORME and PFEIFFER <sup>2</sup>). Most critics, noting the strongly marked and otherwise regular 2: 2 metre of verses 1-5, and noting also that *yām* is not translated in LXX, have taken this to be a fragment of the missing first word of v. 1 <sup>3</sup>). The possibility of reading the otherwise

<sup>1</sup>) G. B. GRAY, *Isaiah* (ICC), 1912, p. 351.

<sup>2</sup>) O. PROCKSCH, *Jesaia I* (KAT), 1930, p. 261; E. J. KISSANE, *The Book of Isaiah*, vol. I, 1941, p. 230; E. DHORME, *Rev. Bibl.* 1922, pp. 401-402; R. H. PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament*, 1941, p. 446.

<sup>3</sup>) K. MARTI, *Jesaia* (KHC), 1900, p. 161, takes the missing word to be *hemyā*;



unexampled plural of *midbār* is mentioned only to be discarded; EHRLICH<sup>1)</sup>, however, suggests that the words may be pointed *m<sup>c</sup>dabb<sup>e</sup>rīm*, a corruption of an original no longer recoverable.

A simple solution which does not seem to have occurred to anyone is that we have here an example of *haplography*, *midbār-yām* representing an original *midbār d<sup>b</sup>bārīm*. The LXX translates only *midbar*, omitting *yām*, and DSIa<sup>2)</sup> reads here *dbr ym*. The prophet becomes conscious of a rushing into his mind of "words like storm-winds sweeping through the Negeb . . . a stern vision". Admittedly this is an unusual opening, but it is quite in keeping with the very unusual introspective narrative in which it appears.

A second problem is the identification of the "betrayers" and "destroyer" of v. 2. The epithets (in this context) suit Babylon, but the accompanying active participles point to her attackers<sup>3)</sup>. The conjecture that passive participles should be read instead of active<sup>4)</sup> has the support of Targ. Jon., and has analogies in Isa. xxxiii 1 and in the substance of Jer. li 11, 25. It may also be significant that DSIa reads the same form *šwdd* here as in xv 1, where it is pointed in M.T. as Pu'al perfect. The "stern vision" that Babylon is about to be „the destroyer destroyed" brings together the alternatives between which scholars have been undecided.

In v. 7 the word *rekeb* occurs three times in M.T., and once in v. 9. DSIa reads the sing. *rwkb* in all of these except the first, and has the support of LXX, Vulg. and Targ. in making the distinction between a cavalcade and single riders. In v. 8 only DSIa supports the conjectural reading of KITTEL and PROCKSCH, *br<sup>'</sup>h* for *'ryb*; but this must remain uncertain in view of the lack of ancient versional support, and of the possible correctness of M.T. (cf. Amos iii 8).

The final crux is in v. 10 the words *m<sup>c</sup>dūšātī uben-gornī* "my threshing and my son-of-a-threshing-floor". This seems to have been taken by all commentators to refer to the afflicted Israel long trampled down by Babylon, on the assumption that it is a vocative in apposition to the

---

similarly GRAY. B. DUHM, *Das Buch Jesaia* (HK), 4th ed. 1922, p. 150, suggests *k<sup>e</sup>mō*, and PROCKSCH *yeh<sup>e</sup>me*. KISSANE thinks that the oracle once began with verse 2abc, with *mē[bāzūt]* as the first word.

<sup>1)</sup> EHRLICH, *Randglossen zur Hebr. Bibel*, vol. IV, 1912, p. 74. ———

<sup>2)</sup> The Isaiah Scroll in M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, 1950, Plate xvi.

<sup>3)</sup> PROCKSCH follows EWALD, DILLMANN, and CHEYNE in adopting the former alternative, while DUHM and GRAY adopt the latter.

<sup>4)</sup> In the textual apparatus of KITTEL, *Biblia Hebraica*, 3rd ed.

"you" of *lakem* in the final line. This was also the interpretation of the LXX translator. But the free rendering of Targ. Jon. suggests that the one threshed is Babylon. This gives a much better sense, especially when it is recognized that the words stand by themselves and are not necessarily a vocative. The first person suffixes most probably represent a subjective genitive; the reference is to Yahweh's threshing of his enemies; cf. Mic. iv 13, Hab. iii 12, Isa. xli 15, and especially Jer. li 33: "the daughter of Babylon shall be like a threshing-floor at the time when it is trodden". What we have here in this enigmatic phrase is an embryonic oracle, such as lay behind the "public" oracle whose closing line has just been quoted, Jer. li 27-33. The abruptness of its introduction at the end of Isa. xxi 1-9 appears to be due to the dropping out before it of something like *šim'ū š'mū'a*, for the LXX has twice ἀκούσατε in v. 10*ab*.

In the light of these comments on the text, the passage may be translated and arranged as follows, giving a prophet's account of his state of mind when in prophetic ecstasy he received Yahweh's word.

#### A DOOM-ORACLE OF (THE) DESERT

(Verses 1-5: The Appalling Experience of Prophetic Ecstasy)

Words like storm-winds sweeping through the Negeb!  
Coming <sup>1)</sup> from the desert, from a frightful land—  
A vision inexorable is made known to me!

(The germ of the oracle emerges in the mind)

The robber robbed, the destroyer destroyed  
Advance, Elam! Lay siege, Media!  
Put an end to sighing! <sup>2)</sup>

(The emotions and mental agony of the prophet)

Upon this my loins are filled with anguish,  
Pangs seize me like the pangs of a woman in childbirth,  
I am bent double by what I hear,  
I am overwhelmed by what I see;  
My mind reels; shuddering overtakes me;  
The twilight I longed for is turned for me into terror.

---

<sup>1)</sup> Reading **בְּאֵם**, a second case of haplography suggested to me as a possibility, by Professor Sheldon H. Blank.

<sup>2)</sup> I.e., of the subjugated peoples. Point **הַשְּׁבִי**, with DUHM, PROCKSCH, KISSANE.

(a momentary vision flashes on the mind)

Men preparing a table—spreading rugs—eating—drinking!

(a shout is heard)

“Up, O princes! Anoint the shield (for battle)!”

(Verses 6-9: A New Scene in the Vision)

Yea, thus said the Lord to me:

Go, station a watchman—what he sees let him tell.

If he sees riders—a pair of horsemen,

A man riding an ass, a man riding a camel—

Let him attend closely with utmost attention!

Then he who saw (*or*, then he like a lion) cried out:

On watch, my Lord, I stand continually by day,

And at my post I keep station through all the nights.

See, now—a rider is coming, (*or*) a pair of horsemen!

Then comes a cry <sup>1)</sup>: ‘Fallen, fallen is Babylon,

And all her god-images lie shattered on the ground!’

(Verse 10: the Concluding Oracle)

Hear ye the message <sup>2)</sup>; ‘My threshing and the one on my threshing-floor’ (*sc.*, ‘is Babylon’). That which I have heard from Yahweh of hosts, the God of Israel, I have told you.

Montreal, Canada

R. B. Y. SCOTT

<sup>1)</sup> Lit., “and one answered and said”.

<sup>2)</sup> As conjectured from the LXX; see above.

## REVIEWS

JACQUES RYCKMANS, *L'Institution Monarchique en Arabie Méridionale avant l'Islam (Ma'in et Saba)*. Bibliothèque du Muséon, Volume 28, Louvain 1951, pp. xxiii + 368.

Between the wars most of the important texts in the GLASER collection were published by RHODOKANAKIS and the Viennese school, after intolerable delays. The continuous publication of old and new texts in a convenient form in the *Répertoire* by Professor G. RYCKMANS has done much to advance these studies. The progress in the decipherment of the inscriptions of Liḥyan, Thamūd and Saba, due to Professor LITTMANN and others, has added to the sources for study of ancient Arabian societies. There is no question that a stage has been reached where synthesis is required, and in the present work an undertaking of a kind hardly attempted since M. HARTMANN wrote the second volume of his *Arabische Frage* presents the information as to the royal office in two South Arabian kingdoms. The decision to Qataban is to be regretted. The reason given is that the work of an American expedition recently in the field must have increased the material. Even so, the published documents are sufficiently numerous and decisive to require comparison of the institutions in great detail with those of Saba, for the two kingdoms illustrate and explain each other to a greater extent than this study shows. The author, destined one hopes to carry on a great tradition, obviously has gifts for historical research; it is not necessary to agree with all that is said in his general discussions to recognise great ability. But this book contains little of the sort; it is an academic thesis bound by the rules. The royal protocols, names and titles, names alone, titles alone; statements in the name of kings as to buildings and dedications, as to religious ceremonies and administration and war; references to kings in the inscriptions of officers and subjects, in datings or oaths; mention of co-regencies and succession: this classification rigorously pursued through chapters dealing with the kings of Ma'in, with the rulers called *mukarrib* in Saba, with kings of Saba (throughout called the 'traditional dynasty', a description which, if applicable at all is easily misunderstood), with kings of Saba and dhu Raydan, with kings of Saba and dhu Raydan and Ḥaḍramawt and Yamanat, and so on to the 6th century A.D.—the whole construction derives from the index card system of research, and the book does not fully reveal the true quality of the writer.

Old Testament scholars will always turn to any work on South Arabian studies as a comparative guide to the common elements in ancient civilisation among people of Semitic speech. The time when the broad generalisations to be found in general works still current as to 'the Semites',



their original lands, their political organisation, their religious and social institutions, could be accepted is long past. The thesis of M. RYCKMANS can be strongly recommended to such students. In a conscientious collection of material the diligent reader will find new information and many new suggestions that are worth consideration. If criticism is necessary, that is due to the present state of South Arabian studies, still not much further than the stage of decipherment.

M. RYCKMANS has devoted a substantial part of his book to chronology, pp. 257-340. For the late period it is no longer necessary to quote GLASER's opinion that Ezana of Aksum preceded 'Ella 'Amida, as on p. 307; LITTMANN has settled this point (see, for his latest translation of the relevant inscriptions, *Miscellanea Academica Berolinensia*, pp. 110, 115). The new suggestion, that the beginning of the Sabaeen era, probably in or about 115 B.C., dates from the founding of the Hamdanid-Ḥašidite Dynasty in the time of Naṣr Yuha'min, pp. 107, 112, 287, is attractive and deserves careful consideration. The date of the Minaean kingdom is rightly put much later than even that given by HARTMANN and MLAKER, though they themselves believed that they had given the latest possible date; but it would have been well to give a reference on pp. 258-9 to the basic material rather than to the ephemeral and dogmatic statements quoted. The statue found by JAUSSEN and SAVIGNAC at Hereibah, north of al 'Ula, not to be separated from some Lihyanite inscriptions, is decisive as to the Ptolemaic date of a whole class of Lihyanite inscriptions, see TARN in *JEA*, XVII, 18-19. The Minaean supremacy at al 'Ula cannot precede this period by any great space of time. For that reason the famous inscription RÉS 3022, HALÉVY 535, cannot be so early as the invasion of Egypt by Cambyses in 525 B.C., but must refer to the reconquest by Ochus, 343 B.C., as TARN said, *ibid.*, 17. The supposed period of peace in Saba mentioned on p. 130, lasting from the end of the 4th century to the end of the 2nd, century B.C. was actually a time of bitter conflict, along the northern part of the incense route, between the Nabataeans and the Hellenistic monarchies, as is clear from the sources quoted by TARN, *ibid.* 9-16, 23-4. The point of interest for O.T.-studies in these chronological questions is the general confirmation that modern opinion as to the chronology lends to the references in Biblical texts. The earliest South Arabian texts belong to the 7th century, and show the Sabaeen kingdom a power, without mention of Ma'in. There is every reason to believe that this supremacy of Saba was maintained in the second half of the 6th century, in the time of Cyrus, as Isaiah xlv 14, presupposes. The supposed mention of Ma'in in 2 Chron. xxvi 7, in the time of Uzziah, or in xx 1, in the time of Jehoshaphat, is on the other hand extremely unlikely; there is no probability that the southern Arabian kingdom was in a position to interfere in Palestinian affairs in the 8th century B.C., still less in the 9th.

The basic conception behind state administration in all ancient lands where a Semitic speech was employed seems to have been that a god, or the gods, ruled through an intermediary, whether that intermediary was a *malikun*, a *malku(m)* (*melekh*) or a *šarrum*. M. RYCKMANS does not

doubt that this was so in Saba (p. 100): 'Le régime théocratique sabéen centré sur la personne du *mukarrib*, apparaît donc différent de celui centré sur le temple'; (p. 157): 'Le régime théocratique en vigueur sous les *mukarrib* paraît avoir disparu'. But the claims that the *mukarrib* was not a temple official, and was never a 'grandprêtre', p. 98. It is improbable that any ruler anywhere in these ancient lands was a 'grandprêtre' in the sense that there was a high priest in Jerusalem. But the *mukarrib* was a ruler in a theocratic state, and his title means 'celui qui offre', p. 52. It might have been a good thing to explain how theocracy worked in these kingdoms, by paying some attention to the constant mention of the oracle, *ms'l*, in connection with the king's decrees. There can be no doubt that first the *mukarrib*, and then the king, in Saba obtained divine direction as was done in Ma'in, at the *mqsm*, through animal sacrifices, by divination. In this case then the title, *mukarrib*, denotes a function. It is extremely improbable that it originated in Qataban and was borrowed in Saba; the late chronology proposed by M. RYCKMANS disposes of such proposals. It is still less likely that a title borrowed from Qataban remained in use in Saba after the institution had disappeared in Qataban, as is repeated from HOMMEL and RHODOKANAKIS on p. 53. The incident of Saul's sacrifice in 1 Samuel xiii is somehow connected with the conception of the king as 'the one who sacrifices', a conception opposed by Samuel.

M. RYCKMANS has paid considerable attention to the connection of texts which belong to the same reign, and has made some suggestions as to combining fragments that are sound. He has not been quite critical enough in accepting old renderings. There is no justification for rendering RÉS 3945/1 'voici ce qu'a accordé en propre Karib'il Watar . . . lorsqu'il devint roi', p. 71, with RHODOKANAKIS. The inscription does not contain, and RÉS 3946 does not prove that it contained, a series of grammatical objects such as this translation requires. The true accusatives are the clauses beginning with *ywm*, and this treatment robs much of the argument of RHODOKANAKIS of its force. This is a royal report to the national god and the national council comparable to the report of Sargon II of Assyria to Ashur. The verb, *hftn*, should be translated 'made known to', followed by the preposition *l*. It is possibly true that Karib'il Watar was the first ruler yet known to us to adopt the title *malik*. But *bmlkhw* does not necessarily for that reason mean 'at the time he became king', p. 73. The supposed parallel in 1 Samuel xiii 1, in a passage generally considered corrupt, is no support. There, *b'molkō* cannot mean 'when he became king', for Saul was not a year old when he was anointed. By itself, apart from the second half of the verse, the words would mean that Saul had completed as full year a king. In RÉS 3945/1 the reading should probably be *bimulkibaw*, 'by right of his kingship'. On p. 65 there is a repetition of the notion of RHODOKANAKIS that in CIH 366, *hy' | hrmtm | šltt'd*, 'made threefold dedication of the sanctuary', the suffixed 'd' can be an abbreviation for 'dbb. It is only necessary to consider the 'd' suffixed to numerals in the texts of Ras esh Shamra, (see GORDON, *Ugaritic Handbook, Grammar*, art. 7, 59), to see that this is simply the noun 'times' added to

the cardinal numeral. On pp. 114 and 119 an inscription on an altar is translated: 'Autel sur lequel le roi sacrifiera un taureau le 9 (du mois de) *dū Tawr*'; a most unsuitable sort of statement for such an inscription. The words *mdbh̄t* / *bb* / *ydb̄hn* / are admonitory, 'the altar on which the king should sacrifice on the 9th of dhu Thawr', the purpose is to prevent the use of a festival altar for routine sacrifices. The distinction made between the translation of the Minaean *štb* / *t'mn* / *wššr*' on pp. 22, 37, 44, 'charger de la gestion des impôts', and the Sabaeen *h̄tb* / *t'mn(n)* on p. 137, 'donner une attestation', cannot be maintained. GLASER 1032/3 couples *t'mn* with *m̄h̄dn*, and in the next line *m̄h̄dn* appears in a series of concrete nouns. The word clearly means 'devotum', the thing vowed to a god for the fulfilment of a wish and subsequently rendered, or promised to a subject for the fulfilment of a duty and subsequently given. The Sabaeen examples collected by Dr. BEESTON in *Muséon*, XLIV, 311-2, are all consonant with this meaning, of some importance for the legal interpretation of CIH 162; MORDTMANN and MITTWOCH were right, 'Vergeltung', requital, recompense, not 'thanksgiving' in any exact sense. On p. 24 the interpretation of '*mnh̄n*' can hardly be correct. The women in RÉS 3306 have to perform a rite of a well known type, the marriage with a god, they have nothing to do with a 'fabrique'. The fem. pl. form '*mnh̄t*' belongs to the regular form of plurals of official titles, e.g. *mqt̄t*. In Babylonia, where the same rite was celebrated, the *ummanu* might be the king himself, (see *Iraq*, XIII, 27, col. I, line 22) as the one who gave instructions about the ritual. In note 22, the article quoted, *BSOAS*, XI, 451-64, is badly misrepresented. Babylonian *ummanu* has nothing to do with the root '*mn*', and Arabic '*amin*' in Titles requires a specification by a following genitive, e.g. '*Amin al 'āṣimati*'.

The interpretation of titles, much more difficult in these ancient civilisations than is generally appreciated, should not start with the *a priori* view that they denote separate functions. M. RYCKMANS says, pp. 146-7: 'Le glissement d'une fonction civile ou religieuse vers le domaine militaire est un phénomène très fréquent. On en trouve un autre exemple dans le mot *qyn*. . . . Un prêtre, *ršw*, de dāt Ġadarān, intendant, *qyn*, de la divinité Saḥr, et intendant des rois, consacre la construction et l'achèvement d'un temple, et exprime à la divinité sa reconnaissance d'avoir été chargé d'opérations militaires, et d'être parvenu à rétablir la paix entre Saba et Qartaban'. It is really doubtful whether such words can be connected with functions at all. Thus the *mqtwy*, which should according to Arabic usage mean something like 'famulus', fulfils very different tasks. Something might be learned from the Byzantine titulature, where the δομέστικος became a military officer. In general it would be wiser to abstain from translation. The discussion of the *mwsdt* / *mlkn* in Ma'in, pp. 35-6, and of the *mwd* / *merbn* in Saba, pp. 90-1, is relevant to the 'king's friend' in 1 Kings, iv 5, etc. If the limited material really justifies the inference that all the Minaeans who bore the title belonged to a single tribe, Gab'an, and that in Saba the office was hereditary in the tribe Ḥalil, this betrays the peculiar nature of the tribal organisation.



The lack of an index renders it difficult to follow what the author has to say on the tribes, though a good deal may be found scattered in these pages. M. RYCKMANS has adopted largely the views of RHODOKANAKIS. Thus on p. 123, note 5, we read that Fayṣān was a 'clan (ou tribu) privilégié des *mukarrib* et des anciens rois de Saba'. This tribe was often part of the national council or senate when the king issued decrees. Yet in CIH 126 a penal decree which one would have thought of universal application is issued to this and another tribe. In CIH 416/2 the words *msḥnt* / *w 'br(w) / fyšn* / suggest, when compared with Arabic, that the 'tribe' really consisted of high officers, each individual *faiyāṣun* being one of those who shared the king's pleasures, *muṣḥinun*, and was present at his drinking parties, 'ābirun. This is a peculiar 'tribe' but there are others. On p. 124 the inscription RÉŠ 3951 is noted as 'destinée aux membres de la tribu citadine de Ṣirwah', and in fact the words *š'bn / šrwḥ*, 'the tribe, (namely) Ṣirwah', leave no doubt that the 'tribe' is simply the citizenry of a single town. How far this organisation is from our ordinary conceptions of tribes can be seen from p. 178. 'M. RHODOKANAKIS a montré que (les tribus en Arabie du Sud) loin d'être constituées d'un ensemble d'individus issus d'un ancêtre commun et unis par les liens du sang, formaient des castes échelonnées dans l'échelle sociale et des communautés hétérogènes à l'origine, groupées d'après les besoins de la corvée et de l'exploitation d'un territoire donné'. A particular example is given on p. 72, RÉŠ 3946 and again Fayṣān is concerned: 'Enfin le *mukarrib* se rend personnellement maître par achat, *š'm*, de clans de serfs qui sont adjoints au clan de Fayṣān; celui-ci constituait donc vraisemblablement le clan affecté aux domaines de la couronne'. The reconstruction is purely theoretic; but it seems clear that a 'tribe' does not, at any rate always, mean a kindred.

There is much to be learnt about the mention of 'tribes' in the titulature. It is interesting to compare the early and the late use in Saba. On p. 76 M. RYCKMANS says of RÉŠ 3858: "'Yada' 'il Bayyan, Sumhu'alay Yanūf en Yaṭa' 'amar Watar et les rois de Saba et Saba et ses tribus"... N. RHODOKANAKIS observe que l'expression "Saba et ses tribus" (*š'bhmmw*; le nom de la tribu est construit avec le suffix au pluriel), appartient à l'époque ancienne de la royauté sabéenne'. But why 'their tribes', if 'the tribes of Saba' are meant? Could the suffix refer to the kings? On p. 215 we find "'roi de Saba et dū Raydan et Ḥaḍramawt et Yamanat et de leurs Arabes du haut pays et en plaine côtière"... Dans cette titulature le mot '*rbhmmw* "leurs Arabes", doit s'entendre dans le sens originel de "bédouins" qu'il a dans d'autres inscriptions et en arabe classique. Le pronom suffixe pourrait se rapporter aux différents pays énumérées dans la titulature, le titre viserait les bédouins de Saba etc. Cependant le suffixe au pluriel majestatif peut se rapporter à un seul ou à deux rois; '*rbhmmw* désignerait en ce cas les bédouins du roi, les bédouins soumis par le roi. Cette interprétation nous paraît préférable'. The suffix has been much discussed, and there is something to be said in favour of the view of WINCKLER, *ZDMG*, LIII, 530, adopted by RECKENDORFF, *ZDMG*, LIV, 130-6. (The use of the 3rd s. pronom. suffix in datings, e.g. in Sabaeen



RÉS 2633/10 *wrbhw* / *dhytn* / , and RÉS 5085/10-11, *wrbhw* / *zsrbn*, or in Minaean RÉS 3854/10, *wrbš* / *d'm* has a deictic, specifying, sense, 'in that month of Dhu 'Amur'; and the comparison with Akkadian *ina umešuma* adduced by WINCKLER for ' *rbhmmw* finds a closer parallel than he thought). The explanation preferred by M. RYCKMANS, the plural of majesty, was used by PRAETORIUS in the reply to WINCKLER's argument, but to carry conviction some convincing parallel uses of the plural pronoun by these kings are required and are not forthcoming. If ' *rbhmmw* in the late titulature meant 'Arabs reduced to subjection by the king' then in the early titulature ' *š'bhmmw* should be explicable in the same way, but clearly is not. When the early and the late titulatures are compared in this way the first thought that occurs is that 'Saba and those tribes (of them)', and 'Saba and dhu Raydan and Ḥaḍramawt and Yamanat and those tribes (of them) in the plateau and on the coast' may come as near rendering the sense as is possible. It would seem that some distinction is drawn between the artificial tribal organisation of the kingdom, a conglomeration of urban communities, and the real tribes of the open country. In Palestine, essentially a continuum of urban communities, the tribal organisation introduced from the desert broke down rather quickly; in southern Arabia the tribal element played its part throughout the centuries because it was present on two sides, eastwards on the plateau, westwards on the coast.

This thesis has much more of interest and of stimulus to provide than has been indicated in this review, already much too long.

SIDNEY SMITH.

#### BOOK LIST <sup>1)</sup>

- F.-M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, Tome 2, De la guerre juive à l'invasion arabe. Paris, 1952. x + 406 pp. Prix: 2200 francs.
- Archaeologica Orientalia in memoriam Ernst Herzfeld*, ed. G. C. Miles, New York, J. J. Augustin, 1952. Large octavo, viii + 280 pp., 69 illustrations in text; 37 plates, 2 maps. Bound in cloth \$ 8.50.
- a. o. René DUSSAUD, *Un Nouvel Exemple de Réhabilitation du Texte Massorétique*, pp. 69 s.
- C. R. NORTH, *Isaiah 40-55*, London, 1952. Pp. 150. Price 8/6. A new volume in the Torch Bible Commentaries. A brief, clear, practical exposition.
- J. SIMONS, *Jerusalem in the Old Testament, Researches and Theories*, Leiden, 1952. xvi + 517 pp. Price: Dutch Gld. 80.—.
- H. H. ROWLEY, *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament*, London, 1952. Pp. xii + 327. Price 25 s. Except the first essay, which deals with the Servant of the Lord in recent criticism, a revised republication of seven studies published in several journals (1937-1952). Topics: the Suffering Servant and the Messiah; the Nature of Prophecy; the Chronological Order of Ezra and Nehemiah; the Marriage of Ruth; the Song of Songs; the Unity of Daniel; the Patriarchal Age.

<sup>1)</sup> The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

# THE CULTIC SITUATION OF PSALM LXXIV

BY

FOLKER WILLESEN

Copenhagen

## I

To the scholars the main problem of psalm lxxiv—and of psalm lxxix—has been the date of the supposed destruction of the Temple. A going-through of the various commentaries will show that they all agree in assuming a historical reality behind these psalms,<sup>1)</sup> the fixation of it ranging from the possibility of a preexilic date (BENTZEN) to the time of the Maccabaeans (WELLHAUSEN, MOWINCKEL and others), but none has been able to demonstrate his view as opposed to that of others in a convincing manner. In the following pages I hope to indicate that the psalms have no relation whatsoever to any historic occurrence, but are completely cultic. If this be true, the determination of their type as “national psalms of lamentation” must fall, and it will come out that originally they were ritual laments with a fixed position in the cult drama of the New Year Festival. In speaking of the original use I have in no way anticipated the post-exilic understanding—it is highly probable that later ages took them to be laments of the disasters bearing upon the Temple in the course of time. Undoubtedly owing hereto they got a place in the Psalter.

Introductorily I consider it necessary to make a short phenomenological statement of the rôle played by the dwelling of the god in ancient Semitic conceptions. As the topic is uncultivated from my point of view,<sup>2)</sup> such a statement can only touch the rough outlines of this ideology in its cultic significance—on account of the limited space a thorough-going argumentation must be omitted.

Solutions of this problem ought not to be looked for in the O.T. exclusively, as there will always exist the possibility of maintaining

<sup>1)</sup> An exception is HANS SCHMIDT to Psalm lxxix in *Die Psalmen, Handbuch zum Alten Testament*, ed. OTTO EISSFELDT, 1934.

<sup>2)</sup> In his paper *The Desert in Sumero-Accadian and West Semitic Religions*, *Uppsala Universitets Årsskrift*, 1950: 3, p. 52f., A. HALDAR touches upon our problem.

that there is an allusion to the real sanctuary, the Solomonic Temple. Of course the same objection is valid with regard to the other Oriental cultures separately, but if the temple ideologies of the different nations are able to display certain traits, common throughout the whole ancient world, it may be a special branch of the Chaos-Cosmos ideology.

Enuma Eliš, the Babylonian epic of creation, will be well-known to the reader, but I should like to draw the attention to a certain point, the construction of Esagila. This undertaking has to be understood as the keystone of Marduk's creative efforts, and at the same time as the guarantee of the maintenance of the work: after the conquest of Chaos the gods are building Cosmos with sea, sky, earth, orbs, and man, and finally the whole work is crowned with the sanctuary: it is the goal of the gods in their intense and creative fight for a world of peace and order. The gods need the temple in order to gain rest and ease, viz. maintain life—this accomplished, they can begin the festival, the climax of producing life, and undertake the determination of the destinies (tabl. vi 35-54).

Enuma Eliš is not unique with regard to the relation between a temple and Cosmos. In one text <sup>1)</sup> just after Anu's division of sky and sea Ea creates the gods being in charge of the various materials necessary for the construction of a temple, then those being gods of the cultic tasks, and at last man, producer of sacrifice, with the king, the guardian of the temple, as his first-fruit. In a didactic poem <sup>2)</sup> it is told that the initiary act of the gods was that

Babylon was made, Esagila completed

after the division of sea and earth, and before the taking place of any other creation. It is a logical way of thinking, the sacred place being necessary to secure the existence of the gods and their work, and this text does in no way form a contrast to Enuma Eliš, where the building tale is in the final part. The relation of the temple and Cosmos is not a causal one in such a way that the one thing is the cause of the other, but they form a totality. If the temple is a real temple Cosmos is existent, and vice-versa. In the didactic poem the trump is played at once, while in Enuma Eliš the culmination, the temple, comes after a long preparation intended to stimulate the expectations of the coming glory. Another creation poem <sup>3)</sup> relating the fate of

<sup>1)</sup> GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum A.T.*, 1926, p. 129.

<sup>2)</sup> *do.*, p. 130.

<sup>3)</sup> *do.*, p. 135.

mankind, enumerates the various agricultural works to be done in order to preserve Cosmos, and the foremost is to

make the house of the great gods a lofty dwelling.

Turning to the Westsemitic world we note that in the various royal inscriptions from Syria-Palestine the building of a temple is very often the chief motive, as a rule accompanied by a description of the happiness of the king concerned. Even Esmun'azer, who apparently did not attain a long and prosperous life, speaks in length about his building of temples—in fact his eagerness in such works might imply that he tried hard to provoke the longed-for happiness for himself and his kingdom by enormous building activity. In this connection I can recall the fact that the Solomonic era, the bloom of Israel in the conceptions of later ages, was characterized by huge building enterprises. On the whole something suggests that the establishment of a sanctuary had to be one of the first tasks of a new king in order to secure the kingship of himself and his successors, and peace and wealth in abundance, cf. for instance Solomon's immediate start of such work after his accession to the throne, or Jeroboam's shrines as a result of his newly established kingdom. Such a view is not an underrating of the political significance of these acts, but an underlining of the fact that life was a totality always containing both the profane and the religious view of the matter. From these texts it becomes clear too that the relations between peace and happiness on the one hand and a sanctuary on the other hand are reciprocal: peaceful and wealthy years are a condition of such undertakings, which in their turn warrant a continuous growth of the community. A fine illustration is given by 2 Sam. vii, Nathan's promise unto David, which begins as follows:

When the king was sitting in his house, and Jahwe had procured peace for him with regard to all his enemies....

After years of warfare David's first thought is a house unto Jahwe, the creation of the kingdom has to be completed by a temple, and even though he is not allowed to build the house of the Lord, his own house is guaranteed. It is a wonderful tale with the fine play on the word "house" in all its shades of meaning, set up as contrasts, and yet with the same final contents: safeguarding of life against the imminent attacks of the Chaos powers. The man who wrote this has been intensely familiar with the idea of the house in all its aspects.

The material of the O.T. in support of this temple ideology has



not been exhausted with these few examples, but from the abundant evidence only some of the most conspicuous illustrations will be brought forth. The temple of Ezekiel (ch. xl ff.) has no doubt presented to the listeners and readers the keystone of the restoration or better recreation of Jahwe's covenant, the fulfillment of the prophet's comforting words, and that is why this vision forms the last part of the book, known under the name of Ezekiel. A more careful examination of these chapters would undoubtedly demonstrate the conformity of this temple with the fundamental ideal sanctuary of Semitic culture, but must be omitted—only I should like to draw the attention to the fantastic splendour and preciousness, also characteristic of e.g. the temple of the Ugaritic texts, where the building materials are gold, silver, and lapis lazuli. It is a well-known fact that the same thing holds good of the Solomonic temple, which in this context is looked upon as a sign of the Covenant securing the continuation of the kingdom and the resulting happiness, as can be seen from the prayer of the king at the consecration (1 Reg. viii 14ff). And note the other version of the tale (2 Chron. ii), where the words of king Hiram in verse 12 about Solomon's wisdom in building the Temple must be understood on this general background. In ch. vii 19-22 of the same book the relation between Cosmos-temple and Chaos-profanation is exposed; here Jahwe it promising the king that the Temple will be destroyed and blasphemed, if or when the nation is ruined. The specific Israelitic form of the primeval creation, the liberation from Egypt, is here set against "all this misery" (v. 22). In Ex. xxv ff. the Tabernacle is one of the signs of the Covenant, and the first one even ordered by Jahwe. The whole book of Haggaj might likewise be emphasised in this connection, its dominant idea being this: there is no house unto Jahwe, so the fate of the returned Jews is bad, and they are poor, starving, and suppressed. But if they obey the prophet and build a house unto Jahwe, He promises them abundant crops, victory in fighting their neighbours, and restoration of the kingdom. In this book the connection between the king ideology and the temple ideology is clearly visible as in numerous other texts from the ancient Orient, cf. e.g. the title of the Accadian kings *šanin ekalli*, and at the same time the positive side is clearly opposed to the negative one, just as in 2 Chron. vii. The following passage from Ezekiel xi 16, seen from the negative side of the subject:

Indeed, I have removed them far off among the nations, and scattered them among the countries, and in a low degree I was a sanctuary to them in the countries, where they came,

is an expression of the misfortunes striking the prophet and his compatriots during the Exile, and does not blame them for having neglected Jahwe.

Turning to the Ugarit texts we have to realize that they are cultic, a conception especially maintained by Scandinavian scholars. Most important for the purpose of this paper are the texts II AB, III AB, and V AB <sup>1)</sup>. Even a quick perusal of a translation clearly displays that the topic of these texts is the building of a house, in II AB and V AB destined for Ba'al, in III AB for Yam. It will also be understood that the completion of this work is similar to a kingship for Ba'al and Yam respectively or, from Ba'al's point of view, the defeat of Chaos and the foundation of Cosmos. And in V AB III 43-44 it is stated that the prize of the primeval combat is the gold, throughout the texts known as the building material of the temple. That is the significance of this passage.

Previous to the foundation of the temple and Ba'al's kingdom is the well-known phrase:

Woe, there is no house unto Ba'al like unto the gods, a complaint apparently signifying something like the Leitmotiv <sup>2)</sup> of II AB and V AB. It has generally been interpreted as a reminiscence of past times when the fertility deity entered the West-Semitic pantheon on the occasion of the settling down of the Canaanites <sup>3)</sup>. I cannot share this view—the texts are cultic, they don't intend to tell history, and they do not, but can only be understood by their intimate connection with rites. If this principle of interpretation is consistent there is no aetiological allusion of Ba'al's rise among the Ugaritians, but the phrase only says that there is no house unto Ba'al, and bearing in mind that sanctuary, kingdom, and Cosmos correlate, we see that Chaos is triumphant. If we imagine that these texts have been part of a drama performed, the meaning of this passage is that the sanctuary where the play is acted, did not belong to the god, but to his enemy, the Chaos power, with whom he then had to fight so violently in order to regain it. And as the drama of Ba'al's wars no doubt took place in his sanctuary, this passage thus is an ascertainment of the ritual profanation of the temple, one of the features of the Semitic New Year Festival.

<sup>1)</sup> II AB = GORDON's no. 51, III AB A = no. 68, III AB B = no. 137, III AB C = no. 129, V AB = 'nt.

<sup>2)</sup> So OBERMANN, *Ugaritic Mythology*, 1948, p. 5. Cf. HVIDBERG, *Graad og Latter i Det gamle Testamente*, 1938, p. 30.

<sup>3)</sup> Cf. SCHAEFFER, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit*, 1939, p. 66.

Now the text III AB C comes in. In spite of its highly fragmentary state it is intelligible that the theme is El's promise to give Yam, the Chaos power *par excellence*, the house and the kingdom in stead of giving it to Ba'al, and we even see that El orders it to be built, proclaims Yam king, and delivers Ba'al at his mercy. In spite of menaces and prophecies Ba'al has to disappear, but returning in the fragments B and A he revenges himself on Yam, and we may add re-establishes his sanctuary and sovereignty as described in II AB and V AB.

In his book *Ugaritic Mythology* (1948) OBERMANN has advanced the only treatment of the III AB complex and the two other texts together, ingeniously naming it "the building saga". To him it is the tale of the rivalry between Ba'al and Yam, each of whom tries to win a mate, a house and the kingdom. As far as I can see his view is missing the point in spite of the most valuable analyses throughout the book. The texts do not contain a myth concerning the love affairs of Ba'al and his rival, it is not a dramatic story of the way in which Ba'al's temple was built, the persons are not mythic and divine heroes and heroines—it is a cultic drama, and Ba'al, 'Anat etc. are gods striving to win the hegemony—the sanctuary, and thus to renew fertility, kingdom etc. and redeem mankind, in short to recreate Cosmos. To the man of today who has got used to think in abstract categories, we might put it thus that it is a drama about principles, Good versus Evil, and that the persons are but stage adjuncts serving the purpose of producing the dramatic effects and making the performance intelligible to the audience. Not that the Ugaritians felt it that way—to them the gods of the play were personal, existing and real deities; perhaps the matter might be elucidated psychologically by a comparison with our sacraments and their holy words, which also occupy the central position in the cult of the congregation. With the reservation flowing from this view of mine it is admitted that OBERMANN is right. Ba'al and Yam are rivals, but the tale of the attempt of the latter to get a house is not a parallel to that of Ba'al. Yam is the evil *in se* and as such destined to succumb, his efforts being in vain as Ba'al must triumph sooner or later. If anything, it is a parallel to I\* AB and I AB, the fight of Mot and Ba'al, with the limitation that Mot is but one aspect of Evil, summer and drought, while Yam is Chaos.

The relation between the three fragments of III AB can only be determined from internal testimonies, and thus it is evident that

text A, the fight of Ba'al and Yam, is the last one, as the former is victorious, and in connection with an unknown rite this must imply the recapture of the temple, etc. Therefore B and C necessarily belong to an earlier scene, and C might fit for the words accompanying the ritual profanation of the shrine, when the Chaos powers take possession of it.

With these texts we are on our way from the ideology as such towards its significance as a cult act. In this respect we must stick to one thing: the profanation of the temple and the death of the god are bound up inseparably, and so the cultic weeping and lamentation accompanying the god to Sheol have been integrating parts of the act of temple profanation too, and we see that such is the case. The above-mentioned thematic phrase is in itself a typical motive of lamentation, and in III AB C it is part of a misery description couched in the most prominent features of the king ideology (here negative):

Bull-El, thy father, leaves thee to the presence of Prince Yam,  
 .....Judge River  
 Bull-El thy father does not hear thee.  
 Verily, he is removing the throne of thy sovereignty,<sup>1)</sup>  
 Verily, he is upsetting the chair of thy kingship,  
 Verily, he is breaking the scepter of thy judiciary.

The rest of the line and the opening of line 19 are broken, and then the motif:

Against me (is) Bull-El, my father,  
 As for me, there is no house unto me as unto the gods,  
 No house as unto the sons of holiness.

(III AB C 16-20)

The rest is missing except for a few words being rather unintelligible. At any rate it can be gathered that the speaker is lamenting his descent into somewhere or other, i.e. his death.<sup>2)</sup>

This passage—with no clear connection with the previous sections—has the contents so often met with in the Hebrew psalms of lamentation, note especially the phrase Thy father does not hear thee, which presupposes Ba'al soliciting his father to grant his prayers. At the same time a plain illustration of the connection between the debasement of the god and the fall of the temple is delivered. Ba'al

<sup>1)</sup> *ybtk*, cf. Amos vi 3, where the obscure word *šebet* is demanding a similar translation.

<sup>2)</sup> The term "death" is applied for convenience, and does not decide in the present discussion of the nature of this disappearance.



is told of the downfall of his kingdom and answers: I have no house, I must die.

Among the Accadians the temple lamentation has been a fixed part of the restoration of a ruined sanctuary as illustrated by many *kalû*-rituals <sup>1)</sup>. Such a re-establishment of the holiness may or may not be provoked by a real destruction. The intrusion of a dog, an upset statue or the presence of inimical persons will cause the same effect as a burning down: purification of the temple <sup>2)</sup>, and the formula runs as follows: different rites are undertaken accompanied by sacrifices, libations, and singing of one or more psalms of lamentation. Though the *kalû*-texts enumerate some of these psalms with their Sumerian names only one known *sign* bears with certainty relation to the restoration of a temple, the text being VAB vii<sup>2</sup> p. 252 l. 4ff., used by Assurbanipal on such an occasion. It is a typical lament describing the misery of the praying king, but curiously enough it makes no statement about the temple <sup>3)</sup>.

However, the *kalû*-rituals have another remark about these lamentation songs: they were accompanied by flute playing. Though it is a very vague determination some of the *ersemma*-songs known to us might have been used in such a way. One example, K. 4608 <sup>4)</sup>, might be quoted in parts synoptically with parts of psalm lxxix:

## K. 4608

## Psalm lxxix

Obv. ....

7. Into Eulmas thy sanctuary the  
foe entered

9. Thy holy chamber he defiled

11. In thy holy place he set his foot

13. Thy far-famed dwelling he de-  
stroyed.

15. Thy precious rituals he .....

.....

.....

.....

1b. The nations are come into  
Thine inheritance, O God,  
Thy holy temple have they  
defiled,  
Jerusalem in ruins they have  
laid.

4. We are become a reproach to  
our neighbours, and a scorn  
and a derision to them being  
round us.

Though obv. 15-16 has been broken it no doubt dealt with derision and disdain of the holy.

<sup>1)</sup> THUREAU-DANGIN, *Rituels Accadiens*, 1921, p. 35ff.

<sup>2)</sup> *do.*, p. 35ff.

<sup>3)</sup> Cf. the discussion of this problem by WIDENGREN, *Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation*, 1936, p. 223. Perhaps it was written down on account of its unorthodox character.

<sup>4)</sup> *OECT*, VI, p. 37.

- |  |  |
|--|--|
| Rev. 1. How long O my lady, has<br>the mighty foe plundered thy<br>sanctuary?  | 5a. How long O Lord, wilt Thou<br>be angry for ever?   |
| 3. In thy city Erech lamentation is<br>raised.                                 |  |
| 5. In Eulmas, the house of thy<br>counsel, blood like water was<br>sacrificed. | 3. Their blood they have shed like<br>water round about Jerusalem,<br>And there is none to bury. |
| 7. In all thy lands fire he cast and<br>heaped them like roasted grain.        | 5b. Thy jealousy is burning like fire.   |

(LANGDON's translation)

The rest part of which is missing—though it might be reconstructed along the general lines of *sign*-songs—displays the usual pattern of continued entreaty.

The congruity of these two psalms might indicate that psalm lxxix forms part of the general Semitic pattern in its description of the temple profanation. Of course both poems might be understood as depicting a historic disaster, but the congruity of all such psalms is an indication that they have been built up according to the same schema all over the Semitic world, and to my mind this favours a ritual interpretation.

Though the Ugarit texts give no direct answer to the question whether or not a ritual profanation of the shrine was an integrating ceremony of the Semitic New Year Festival, they can only be understood in connection with such a rite, as far as I can see. In this respect they agree with the Accadian material. In his collection of Tammuz liturgies WITZEL in opposition to LANGDON makes the following statement: "Dass es sich in der Dichtung nicht um eine historische Zerstörung der Stadt Ur handelt, sondern um die alljährige „Zerstörung“ der „Tammuz“-Kultstätte . . . . ., ergibt sich aus dem Charakter des Textes als Tammuz-Liturgie (in Parallele mit so vielen anderen)".<sup>1)</sup> It is true that a profanation ceremony is nowhere directly asserted, but it cannot be denied that it is postulated by the rituals. For instance that of the *Akîtu* festival<sup>2)</sup> relates the purification of the temple early in the morning of the fifth day. The *urigallu* priest ends his exorcise in this way:

All evil staying in the temple, get out!  
Great demon, Bel hath crushed thee!  
Stay away from the place where thou art!  
(ll. 381—3)

<sup>1)</sup> *Analecta Orientalia*, 10, 1935, p. 35.

<sup>2)</sup> THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, p. 127ff.

It is evident that the evil cannot be anything but the adversary of Bel, the Chaos power, which is now driven away from his prey the sanctuary. In ll. 246-7 it is clearly said that disaster has struck the holy place:

Have mercy upon Babylon, thy city.  
Do pity to Esagila, thy temple.

The profanation will have taken place as one of the initial ceremonies, because according to the ritual Nabu will arrive from Borsippa on the fifth day, and then the temple had been purified. Unfortunately the first part of the ritual is badly broken, especially the ll. 54-79 of which nothing has been preserved except for the beginning of the lines. Obviously it is a prayer (cf. l. 53) concerning the menacing enemies, who have in their power committed something that has brought ill luck, but the state of things does not allow further conjectures.

The certain thing to be deduced from the *Akitu* ritual is that the temple had to undergo a purification prior to the procession and the enthronization of the deity, and this postulates a preceding profanation ceremony. Would it be too audacious to interpret the purification of the postexilic Jewish Temple on the Day of Atonement as a reminiscence of the ritual expulsion of the Chaos power from the house it had seized with the result of menacing misfortune to all creatures? In broad outlines the rites correspond with those from Babylon: purifying baths, clothing with certain costumes, coating and sprinkling with the blood of the sacrifices etc. But the question so much debated is not to be discussed in this paper.

## II

Passing on to psalm lxxiv I render only the verses 3-9 in order to call this passage to the mind of the reader, as the whole problem lies here. The rest gives no direct illumination of the subject.

3. Lift up Thy feet to the perpetual ruins.  
The enemy works all evil in the sanctuary,
4. Thine adversaries roar in the midst of Thine assembly,  
They set up their signs for signs,
5. (It seemes as one that lifts up axes upon a thicket of trees,
6. and now all the wood-work thereof together they break with  
hatchets and hammers).
7. They set Thy sanctuary on fire,  
They profane the dwelling place of Thy name even to the ground,
8. They say in their hearts: Let us make havoc of them all together,  
They burn up all the assemblies of God in the land,

9. We see not our signs,  
 There is once more no prophet,  
 And we know not how long.

Apart from the heading the psalm consists of five parts: verses 1-3a, 3b-9, 10-11, 12-17, and 18-23. The opening with the reproachful question to Jahwe asserts at once the type of the poem as a psalm of lamentation. The next part is a description of the destruction of the sanctuary, while verses 10-11 are appealing to Jahwe and questioning the duration of His patience with regard to the insults. The following description of the primeval combat is intended to strengthen the confidence in Jahwe, and verse 18 is resuming and summing up verses 10-12 and simultaneously forming the transgression to the last part, the wishes of the suppliant towards Jahwe.

Analysing the verbal construction of the psalm we find the same scheme: the first part is characterized by imperatives with differently subordinated verbal forms. Verses 3a-9 have practically only perfects, and end with an imperfectic sentence, of which the lamenting cry "how long" is pointing towards the next period that repeats it in imperfects rounded off in an impatient imperative. Jahwe's primeval struggle is again described in perfects, and a sole supplementing imperfect (v. 14), and the wishes of the last section are expressed by imperatives and apocopates.

It might seem a superfluous analysis, but I intend to demonstrate the conformity in verbal respects between the verses 3a-9 and 12-17. Both of these passages are characterized by perfects, generally understood in the sense of a "historic" tense. But the defeat of Chaos is no historic event in our sense, but an ahistoric mythological incident that belongs completely to the cultic sphere of life. The cult was the axis of the culture of ancient man, around which life and death, fertility and drought, peace and disasters, etc. were circling, and more than anything else the primeval creation belonged, in his view, to the cult. Why should a bard in his poem oppose a cultic act from the creation to a historic event which he might even have seen himself? It would seem more natural for him to choose a tale from the history of Israel, e.g. the Exodus so often met with in similar connections, or the tale about the Ark of the Covenant and the Philistines which might have been used in a similar way in psalm cxxxii <sup>1)</sup> as here the defeat of Chaos.

<sup>1)</sup> Cf. BENTZEN in *JBL*, no. 67, 1948.



To me it sounds more likely that the poet intended to parallel two cultic scenes, and that is why I have used the present tense in the translation so that the profanation of the temple and Jahwe's primeval victory have been paralleled—or opposed—as the negative and the positive sides of the same matter, and the psalm is exclusively cultic.

This ahistoric interpretation seems to me to be confirmed by going through verses 4-9 in detail, the *crux interpretum* of this psalm. Is it likely that this passage does not deal with historical events, but uses expressions and pictures of thought generally recognized by man of those days as illustrations of the mythic events of the primeval fight and creation? In that case it would be a hint that this psalm was originally in use at the New Year Festival where the Cosmos-Chaos drama is domiciled—and its function can have been no other than a lament of the profaned sanctuary.

Before turning to verse 4 we might note that with regard to the contents verse 3b might belong as well to 3a as to 4, but the question is of no special importance. Only I wish to call the reader's attention to the anonymity speaking from these vague phrases; it is the basis of the existing confusion with regard to the dating, but seems to favour a non-historical interpretation, if anything.

In verse 4 there is the vehement expression "Thine adversaries roar" which might remind of the roaring of Tiamat before the fight (E.E. tabl. iv). The root *s'g* is used throughout the O.T. of the roaring of lions, e.g. Jud. xiv 5. If the Simson tales should be a popular reproduction of cultic myths this would be an excellent illustration of the following suggestions, but I think that it will do without.

In several texts a roaring is a symptom of the domination of the Chaos power, e.g. Zechariah xi 2-3:

Howl, O cypress, for the cedar is fallen,  
Because the goodly ones are spoiled,  
Howl, O ye oaks of Basan,  
For the forest hard to enter is come down.  
Hark, the wailing of the shepherds,  
For their glory is spoiled,  
Hark, the roaring of young lions,  
For the thicket of Jordan is spoiled.

Isolated this passage might as well have been part of an Ugaritic text giving a picture of Mot's kingdom, cf. I\* AB II 5 1):

<sup>1)</sup> GORDON's no. 67.

For scorched is the olive,  
The produce of the earth,  
And the fruit of the trees.

The correlation of the anti-fertility god and the Chaos power has been touched on above: there is but a quantitative difference—consequently other personifications of the Evil are roaring, for instance in psalm xxii 12-13:

Strong bulls compass me,  
The mighty ones of Basan beset me round,  
They gape upon me with their mouth,  
Ravening and roaring lions.

The worshipper is not primarily thinking of the drought and heat of the summer, when the evil powers are ruling, but misfortunes have overtaken him personally, and in order to illustrate his woe he naturally chooses terms from his picture of the world<sup>1)</sup> and so everybody understood him. The same mode of expression is used by Jeremiah as a metaphor of the oppressors of Israel (ii 15):

The lions roar upon him, and give out their voice,  
They make his land waste,  
His cities are burned up, and nobody lives there.

In this passage it is impossible to maintain that the roaring lions are real beasts—they are nothing but representatives of the hostile nation that subdued Israel.

Another indication that, in religious texts, the roaring of somebody is not merely a phrase from daily life to picture the poet's thought, is constituted by the idea of the prophets that Jahwe will roar when announcing the chastisement of His people, for instance Amos i 2:

The Lord roars from Zion,  
And utters His voice from Jerusalem,  
And the pastures of the shepherds mourn,  
And withered is the top of Carmel.

Here Jahwe's roaring is a token of the same things as in the Zechariah text quoted. Phenomenologically we find equivalent thoughts in Accadian texts where the fertility god, who is going to die, in reality calls forth his own disaster. "So ist im Grunde Tammuz selber der Zerstörer" as WITZEL states it<sup>2)</sup>. In all likelihood this idea was

<sup>1)</sup> The environments of the sources of Jordan might have played a certain rôle in West-Semitic mythology, cf. besides the many traces in O.T. the Ugarit text IV AB, DUSSAUD's treatment in *Syria*, 1936, p. 283ff.

<sup>2)</sup> *Analecta Orientalia*, 10, p. ix.

well-known to the plain Israelite—or the prophet could not use it—and even this popular conception is turned over and reshaped into the idea of Jahwe as the righteous and omnipotent lord of all.

Perhaps verse 4 is able to throw light on one of the rites in use at the profanation ceremony—it might then be found in the word “roaring”. Undoubtedly the triumphant cry of the foe could be expressed in other terms than *s’g*. I think it is highly probable that the same idea is underlying in Threni ii 5-7:

The Lord hath appeared as an enemy, He hath swallowed up Israel,  
He hath swallowed up all her palaces, He hath destroyed its strongholds,  
And He hath heaped up in Judah’s daughter mourning and lamentation,  
And He hath done violently to both the garden and its hedge,  
He hath destroyed His place of assembly,  
The Lord hath caused appointed feast and sabbath to be forgotten  
in Zion,

And hath despised in the indignation of his anger king and priest,  
The Lord hath cast off His altar, He hath abhorred His sanctuary,  
He hath given up into the hands of the enemy the walls of her palaces,  
They have made a noise in the house of the Lord as in the day of  
a solemn assembly.

Though the poem is definitely postexilic, and though the lament certainly goes for the destroyed and desolated Jerusalem and the Temple its application to our problem is essential. However interesting the question of its relationship to the prophetic preaching might be it cannot be treated in this paper, but our interest is focussed on the last line relating that the making of noise—and no doubt human voices played the greater rôle—was part of the ritual procedure on the occasion of the festival. When asking about the nature of that festival we have to bear in mind the misery of the holy place in the previous verses, and then the answer cannot be difficult: it seems highly probable that the poet expressed his grief of the disaster striking the dwelling of his Lord by comparing it with the cultic desecration. Though fearing to say it frankly he might have wished to give his audience a feeble hope in their hearts, for as Cosmos was successful every year in the cult, it might also be realized actually, dark though the prospects were. However this may be—summing up I venture to propose that in this line a trace of a rite can be found, the appearance of which will have been the cries from the actors to proclaim the fall of the temple.

Going on with verse 4 the word *mo’ed*, occurring in the plural in verse 8, has been a basis for the scholars maintaining the Macca-

baean origin, thus making it a substitution for the Temple and the synagogues <sup>1)</sup>. Throughout the O.T. it can be found as a designation with a local sense characterizing the assembly of the deity with man or other gods, cf. the article in GESENIUS-BUHL. Hereto are now added 3 occurrences from the Ugarit texts <sup>2)</sup> where the parallelism makes it evident that the word means the place of the divine assembly, and old cultic idea.

Verse 4b has given room for many conjectures. As we do not know what these signs are like, the different interpretations are on a par. But one can be sure that the placing of them has signified the profanation of the temple as against "our signs" of v. 9a, and undoubtedly they are related to those mentioned in the Accadian text A.O. 6472 Rev. 1 <sup>3)</sup>:

If in a temple.....it is the sign of a hostile deity, the treasures of the king shall be taken into the country; if a sign of devastation, a strange sign appears in the temple, the admittance to this temple is prohibited,

and then there follows a ritual of purification along the general lines. It is part of a text concerning the rites at the re-establishment of a sanctuary, and as mentioned before the destruction was not necessarily a real one, the cultic blaspheming being just as actual. In this connection you might recall the Jewish indignation at the Roman placing of eagle signs in Jerusalem and on the Temple <sup>4)</sup>. All things considered the act of placing a hostile sign in a temple is a profanation—if psalm lxxiv was used at the drama of the New Year Festival it is tempting to see in this line the act following the roaring, viz. the hostile signs are taken on the stage.

Verse 5 is by far the most obscure passage in this psalm. The subject seems to be something looking like the felling of trees, i.e. the end of the forest; accordingly the topic is again devastation and death, or in other words the mastery of Chaos. The motive is well-known from the O.T., cf. the before mentioned passage from Zechariah xi 2. Also Isaiah is aware that the felling of forests is an illustration of destruction, in ch. x 33-34 used as a menace:

<sup>1)</sup> Cf. the objections in BENTZEN, *Salmerne*, 1939, p. 432.

<sup>2)</sup> Cf. PATTON, *Canaanite Parallels to the Book of Psalms*, 1940, the index to ps. lxxiv 4.

<sup>3)</sup> THUREAU-DANGIN, *op. cit.* p. 39.

<sup>4)</sup> Prof. BENTZEN drew my attention to it.



Behold, the Lord, the Lord of hosts  
 Lops His boughs with terror,  
 And the high ones of stature are hewn down,  
 And the lofty ones are brought low,  
 And the thickets of the forest are cut down with iron,  
 And Lebanon falls by a glorious one.

Again we have the prophetic reinterpretation of an old myth: Jahwe has taken the place of the destructive Chaos power, but has become an ethically punishing god—as demonstrated by the context—and the same thing can be found in the prophecies of Jeremiah promising havoc to Egypt by the hand of Nebuchadnezzar, and one of the threats runs as follows (ch. xlvii 22b-23):

For they march with an army, and come against her with axes as hewers of wood. They cut down her forest, saith the Lord, for it cannot be searched.

The comparison Egypt-forest shows that the verse is not to be understood literally—even in ancient times the impenetrable cluster of trees was no distinctive feature of this country. To me this example is a clearcut evidence of the prophets' use of mythic ideas current among plain people in order to illustrate their message. In detail we do not know this forming of the Chaos-Cosmos pattern, but these few examples might give a hint. By a more thorough investigation one ought to bear in mind that in the Ugarit texts Ba'al is called *aliy qrdm*, a name that might have certain relations with the myth indicated here in which the axe, *qardôm* in Hebrew, must have formed an outstanding feature, and the fact that on pictures of Ba'al it is one of his insignia agrees herewith. In this connection I should like to call the attention to the many elaborately ornamented hatches and axes of precious materials found throughout the Near and Middle East and which cannot possibly have been manufactured for practical use.

The next question is whether another rite is hidden in these dim words—or better, do I venture to suggest that originally verse 5, and the same holds good of verse 6, did not belong to the stock of the psalm, but were a kind of "stage instructions" for the performance of the previous line, handed down by accident? We know such instructions alternating with the lines of the poem e.g. in the Ugarit text SS, called a libretto to a religious drama by GASTER<sup>1</sup>). If so, the signs of v.

<sup>1</sup>) *JAOs*, 66, 1946, p. 49. The text SS is GORDON's no. 52.

4b may be axes, and the psalm becomes a Jahwistic poem combatting Ba'al-of-the-Axes, the destroyer of the forest. In this case the myth has been changed from its Canaanite version in which undoubtedly Ba'al-of-the-Axes was the hero overcoming the forest with his weapon, cf. from Accadian ground the Gilgamesh Epic in which Humbaba, the forest monster, was beaten by the two friends after an axe incubation (tabl. v-vi). The conversion from the forest as enemy to its destruction as the work of the foe is nothing but another instance to describe the fact that the transplantation of Canaanite ideas to Israel might give either a positive or a negative reaction.

Regarding verse 6 I should like to point out its near connection with verse 5—none of them has any relation to the other verses, as far as I can see. The *parallelismus membrorum* of verses 4 and 7 and further on is distinct, but interrupted by 5-6—they do not fit in this poetic scheme, and according to my interpretation they are not poetry at all. Then v. 6 just like v. 5 might be a direct instruction to *dramatis personae* in their symbolic cultic profanation of the sanctuary.

If this interpretation be consistent the verses are a decisive evidence partly of the presence of the cultic drama in Israel, and partly of the connection of psalm lxxiv with this cult. The course of the drama may then be this: After the introduction follow the rites representing the conquest of the sanctuary by the Chaos powers, viz. the roaring, the bringing in of signs followed by burning and complete ritual destruction. One of the rites, the disposition of the hostile signs, is explained by verses 5-6: the performing persons take the axes, Ba'al's insignia, into the sacred house after having removed Jahwe's signs, and this act is described further by an allusion to a—no doubt well-known—mythic idea: it has to look like the behaviour of Ba'al when felling Jahwe's forest, i.e. that the actors are cutting, hewing, and hammering with their tools on the wooden furniture (*pittuhêba*) destined for this purpose.<sup>1)</sup> After this casual flash on the sacred acts generally forgotten long ago the cultic text proceeds with the next picture, the burning of the ruined building. It is a logical result of the undertaking, and experienced throughout the history of almost every town in those days, that after the demolition the debris are burnt. How it was done we do not know—perhaps the broken bits were burned.

<sup>1)</sup> I wish to stress that this interpretation avoids any conjectures or emanations of MS.

The following verses offer no special problems. As demonstrated, the first two containing the description of the hostile ravage do not necessarily require a literal interpretation. Verse 9 displays the state of affairs from the viewpoint of the believers. The mention of prophetic non-existence is no proof of an historical event<sup>1</sup>). The activities of the prophet are equal to those of the king with regard to the conservation of life—if it is menaced or subdued, there is neither prophet nor king. The last thing though not being stated directly is evident from the situation of the country, provided that the psalm is related to the royal cult, i.e. Jerusalem.

Though fitting well into the interpretation advocated—in spite of many enigmas—the rest of the psalm is not to be treated in this paper, as its aim was the New Year Festival and its rites and no exhaustive exegesis. The problem of the dating, my starting point, has not been solved, but has no more proper relevance. No fixed date can be assumed if there is no connection with history. Only the theological and ritual ideas give us a hint that it belongs to the preexilic life of Israel.

---

<sup>1</sup>) Cf. BENTZEN, *op. cit.*, p. 432.

# SCHREIBEREIGENTÜMLICHKEITEN

## BEMERKUNGEN ZUR JESAJAROLLE (DSIa)

VON

CURT KUHL

Nordkirchen

Der unter so eigentümlichen Umständen im Frühjahr 1947 in der Nähe des Toten Meeres in der Gegend der Chirbet Qumran gemachte Fund hebräischer Handschriften, die dem Papyrus Nash zeitlich nahe stehen und somit zu den bisher ältesten hebräischen Bibelhandschriften gehören, hat eine Fülle von Literatur hervorgerufen, obgleich von den Textfunden nur erst ein Teil der Öffentlichkeit zugänglich geworden ist. In brauchbarer Form sind bislang von BURROWS, TREVER und BROWNLEE die vollständige Jesajarolle (DSIa: 54 Kolumnen), der Habakuk-Kommentar (DSH: 13 Kolumnen) und das Sectarian Document, oder, wie es neuerdings bezeichnet wird, das Manual of Discipline (DSD: 11 Kolumnen) herausgegeben <sup>1)</sup>, sodass nunmehr auch weiteren Kreisen die Möglichkeit geboten ist, an Hand der Textreproduktionen selbständig an diesen Texten zu arbeiten. Hatte A. PARROT in LODS's Literaturgeschichte <sup>2)</sup> auf anderthalb Seiten einen ersten Literaturüberblick darüber gegeben, so umfasst das neuerdings von KAHLE unter Verwendung der Materialien von B. J. ROBERTS aufgestellte Literaturverzeichnis bereits neun volle Seiten <sup>3)</sup>. Dass es gleichwohl auch schon wieder überholt ist und dass ROBERTS von einer „vast literature

---

<sup>1)</sup> *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, Vol I: *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, ASOR New Haven 1950; Vol II, fasc. 2: *Plates and Transcription of the Manual of Discipline*, ibidem 1951.

<sup>2)</sup> A. LODS, *Histoire de la Littérature Hébraïque et Juive*, Payot Paris 1950, S. 1032-1033.

<sup>3)</sup> P. KAHLE, *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle*, Kohlhammer Stuttgart 1951, S. 82-90; vgl. jetzt auch W. BAUMGARTNER, Der palästinische Handschriftenfund, *TbR* 19 (1951), S. 97-100 und S. 151.



already published concerning the scrolls" sprechen kann <sup>1)</sup>, ist ebenso wie der breite Raum, den dieses Thema auf dem Istanbuler Orientalistenkongress einnahm <sup>2)</sup>, ein deutliches Zeichen für das grosse Interesse, das diese Handschriften erwecken, und für die ausserordentliche Bedeutung, die ihnen zukommt.

Wie diese Rollen einerseits an Jeremias Aufzeichnungen erinnern (Jer. xxxvi 23) und die Art ihrer Aufbewahrung an den Kaufvertrag, den der Prophet in einem Tonkrug deponierte, „damit er lange Zeit erhalten bliebe“ (Jer. xxxii 14) <sup>3)</sup>, so sind andererseits die Abweichungen von Interesse gegenüber den Vorschriften, die im Talmud für das Abschreiben der Heiligen Bücher aufgestellt sind (Men iii 7) <sup>4)</sup>. Unsere Handschriften wissen noch nichts von den Bestimmungen, nach denen die Kolumnenbreite so sein soll, dass dreimal das Wort „*lemišpehotekem*“ auf die Zeile geht, dass der obere Seitenrand drei Finger und der untere eine Handbreite betragen soll, während als Zwischenraum zwischen je zwei Kolumnen eine Breite von zwei Fingern vorgeschrieben ist. Galten diese Anweisungen auch nur zunächst für das Abschreiben von Thora-Rollen, so ist es doch nur zu gut verständlich, wenn sie dann auch auf das Kopieren anderer Heiliger Bücher übertragen wurden.

Schon die Jes-Rolle (DSIa) hat eine Fülle von Problemstellungen hervorgerufen mit ihren Varianten, ihren Zufügungen und Auslassungen, ihrem Verhältnis zur griechischen Bibel und dem Beitrag, den sie durch das Besondere ihrer Rechtschreibung zur Aussprache des Hebräischen liefert <sup>5)</sup>. Im Vergleich zu diesen bedeutsamen Fragen stehen die nach der Jes-Rolle an sich, nach ihrem oder ihren Abschreibern und deren Eigentümlichkeiten und Besonderheiten mehr im Hintergrund. Und doch dürfte es für die Gesamtbeurteilung der Handschrift nützlich sein, auch ihnen nachzugehen <sup>6)</sup>. Die knappen Andeutungen, mit denen TREVER <sup>7)</sup> sie kurz charakterisiert,

<sup>1)</sup> B. J. ROBERTS, *The Old Testament Text and Versions*, University of Wales Press Cardiff 1951, S. 279.

<sup>2)</sup> Vgl. H. H. ROWLEY, *The Istanbul Congress of Orientalists and the Old Testament*, V. T. I (1951), S. 313-318 und die deutsche Übersetzung von O. EISSFELDT, *Der Istanbuler Orientalistenkongress und das AT*, *TbLZ* 76 (1951), Sp. 699-702.

<sup>3)</sup> Für weiteres Material vgl. die Kommentare.

<sup>4)</sup> *Der Babylonische Talmud* neu übertragen durch L. GOLDSCHMIDT, Jüdischer Verlag Berlin, 1930-1936. Wit geben bei den einzelnen Zitaten die Band- und Seitenzahlen von GOLDSCHMIDT; also hier GOLDSCHMIDT X, S. 479 ff.

<sup>5)</sup> Vgl. im einzelnen die Übersicht bei KAHLE, *Die hebr. Handschr. usw.*, S. 26-52.

<sup>6)</sup> P. KAHLE, *a.a.O.*, S. 5.

<sup>7)</sup> In *The Dead Sea Scrolls* Vol I, S. XII, XV.

bedürfen der Ergänzung; und wir sind der Ueberzeugung, dass von einer solchen Untersuchung auch Manches für das Gesamtverständnis gewonnen werden kann. TREVER (S. xii) spricht von „sometimes rather excentric combination and separation of words and the variations in spacing between words, sentences and paragraphes“. Und an einer anderen Stelle (S. xxii) sagt er: “Sentences are not always separated. Frequently, however, space of two or more letters appear between sentences or logical thought units. Chapters, of course, are not indicated, but a paragraphing system is used. In most cases paragraphes begin at the margin when the previous line is not full. There are also numerous instances where a new paragraph is indented, but that is usually where the previous line is full. There seems to be not logical consistency in the method of spacing”.

Zunächst einmal ist festzustellen, dass der Text in Worte abgeteilt ist, und dass diese Einteilung mit der des MT konform geht. Die einzelnen Worte sind jedoch nicht wie in älteren Texten (Ras Šamra, Siloah-Inschrift, Lachisbriefe) durch Punkte von einander getrennt, sondern durch kleine Lücken, die nach der talmudischen Ueberlieferung <sup>2)</sup> den Raum eines kleinen Buchstabens einnehmen sollen. Diese *Worttrennung* ist nicht immer korrekt durchgeführt (vgl. Kolumne 11, 3), und in K. 7, 25 ist sogar falsch abgeteilt. Ausserdem ist festzustellen, dass am Zeilenende wiederholt aus Raumangel zwei Worte zusammengeschrieben sind <sup>2)</sup>. Aber auch mitten in der Zeile findet sich vielfach dieses Zusammenziehen; vor allem gilt dies bei einsilbigen Worten wie „*kol*<sup>3)</sup>“ und Präpositionen <sup>4)</sup>, der nota accusativi <sup>5)</sup>, Konjunktionen <sup>6)</sup>, Fragepronomen <sup>7)</sup>; aber auch zwei- und mehrsilbige Wörter sind mit dem folgenden zusammengeschrieben <sup>8)</sup>. Unter diesen Zusammenschreibungen finden sich

<sup>1)</sup> Men. 30a GOLDSCHMIDT X, S. 490.

<sup>2)</sup> Z.B. Kolumne 4, 2; 6, 23; 15, 30; 24, 4; 27, 26; 31, 17; 32, 18; 33, 3; 34, 21; 47, 2; 53, 27.28; 46, 18. Siehe jetzt O. EISSFELDT, *V.T.* II 1, 87 f.

<sup>3)</sup> Z.B. K. 1, 6; 23, 16; 33, 4.6.

<sup>4)</sup> Z.B. ‘*al* (K. 1, 6; 9, 11; 11, 13.16.20; 17, 15; 23, 3.16; 29, 5.6.17.18; 31, 14; 33, 8.21; 42, 8; 52, 7), ‘*el* (z.B. K. 11, 7; 29, 14; 31, 12.14.22; 33, 25), ‘*ad* (z.B. K. 11, 28; 29, 26; 35, 13; 50, 11.18; 51, 26), ‘*im* (z.B. K. 10, 24; 20, 11; 23, 11).

<sup>5)</sup> Z.B. K. 9, 12; 11, 2; 22, 18; 27, 21; 29, 12.18.30; 31, 25.29; 34, 27.

<sup>6)</sup> Z.B. K. 1, 21.22.23; 4, 23; 6, 6; 16, 29; 21, 16; 29, 11; 30, 25; 44, 18; 48, 4.9; 50, 19.

<sup>7)</sup> Z.B. K. 9, 16.23; 42, 20.

<sup>8)</sup> Z.B. K. 1, 11; 7, 16; 11, 10; 15, 2; 23, 11.22; 32, 29; 46, 15; 52, 28.

besonders solche von Substantiv und dazu gehörigem Adjektiv <sup>1)</sup> und solche von Worten, die zusammen einen Begriff bilden <sup>2)</sup>. Doch zeigt schon das "Same Israels", das nur K. 39,5 zusammengeschrieben ist, dass dieses Prinzip nicht gleichmässig und konsequent durchgeführt ist.

Ein weiterer Punkt, auf den schon TREVER hingewiesen hat, ist die Einteilung in *Sinnabschnitte*, wie sie sich weithin aus der Praxis beim Vorlesen ergeben haben wird. In den seltensten Fällen sind sie durch *Absätze* in dem Sinn, den wir damit verbinden, kenntlich gemacht <sup>3)</sup>. Die übliche Handhabung ist, dass ein Abschnitt innerhalb einer Zeile aufhört, also den Rest der Zeile freilässt, während der folgende neue Abschnitt nicht eingerückt wird, sondern unmittelbar am rechten Zeilenrand beginnt. Daneben findet sich, wenn der eine Abschnitt gerade mit dem Zeilenende abschneidet, der Anfang des neuen Abschnitts etwas eingerückt, wobei das Ausmass dieser Einrückung recht willkürlich und verschieden ist. Beachtlich ist ausserdem die Tatsache, dass, wenn im Zusammenhang eine Zeile nicht ganz bis zum linken Rande ausgenutzt werden konnte, weil das nächste Wort wegen seiner Länge zwangsläufig auf die nächste Zeile gesetzt werden musste, der frei bleibende Raum am Zeilenende durch ein oder zwei Punkte ausgefüllt ist. Solche Punkte, statt derer die besser mit Zeilenschluss-Senkrechten versehene Habakuk-Handschrift (DSH) liegende Kreuze verwendet, lassen sich, soweit es die Deutlichkeit der Textreproduktion erlaubt, an einer ganzen Reihe von Stellen einigermaßen deutlich erkennen <sup>4)</sup>. Aber wir müssen auch hier feststellen, dass auch dieses Prinzip nicht strikt durchgeführt ist; denn diese Punkte fehlen an vielen Stellen, wo man sie füglich erwarten sollte <sup>5)</sup>. Hiervon zu unterscheiden sind die Wortanfänge am Zeilenende, bestehend aus ein oder zwei Buchstaben <sup>6)</sup>; hier hat der Abschreiber zu spät überlegt, dass das

<sup>1)</sup> Z.B. K. 23, 12; 29, 20; 31, 23; 33, 8; 47, 4; 50, 7.

<sup>2)</sup> Z.B. „Feuerflammen“ (K. 23, 12), „Ratgeber Pharaos“ (K. 15, 14), „die Götter der Länder“ (K. 29, 30), „Same Israels“ (nur K. 39, 5), „mein Knecht Jesaja“ (K. 16, 7), „der Heilige Israels“ (K. 5, 5; 11, 11; 34, 18; 39, 23), „der in der Höhe wohnt“ (K. 27, 5), „Jahwe unser König“ (K. 27, 27; vgl. K. 48, 10), „Jahwes Herrlichkeit“ (K. 33, 4), „Haus der Herrlichkeit“ (K. 49, 11) usw. Die angeführten Beispiele sind beliebig herausgegriffen.

<sup>3)</sup> K. 10, 13 f.; 17 f.; 16, 30 f.; 27, 6 f.; 44, 15 f.; 51, 2 f.

<sup>4)</sup> K. 3, 6; 4, 8.24; 7, 27 (?); 8, 9.24 (?); 20, 10; 21, 7.12; 23, 2.13; 26, 11.29; 53, 29.

<sup>5)</sup> Z.B. K. 11, 1.21; 12, 2; 13, 3; 17, 2; 18, 13 usw.

<sup>6)</sup> K. 2, 11; 7.19; 8, 27; 40, 29; 41, 10.17. In 27, 2 wieder getilgt.

ganze Wort doch nicht mehr auf die Zeile geht, hat aber nicht radiert noch sonstwie getilgt, auch nicht abgeteilt, sondern die Buchstaben einfach stehen lassen und das ganze Wort auf die nächste Zeile gesetzt <sup>1)</sup>. Nicht in diese Einteilung des Textes gehören diejenigen Stellen, in denen der Abschreiber anscheinend seine Textvorlage nicht hat lesen können und deshalb für die Ergänzung Raum gelassen hat. Es sind dies die Absätze K. 32, 12-14; 33, 7; 44, 15, die dann von anderer Hand ausgefüllt sind, während K. 36, 15 f. vom Abschreiber selber herrühren dürfte, der hier seine Schrift aus einander gezogen hat, um den ganzen Freiraum auszunutzen <sup>2)</sup>. Auf die schwere Lesbarkeit der Vorlage ist es wohl auch zurückzuführen, wenn zuweilen ein grösserer Zeilenabstand gelassen ist, der dann von Anderen <sup>3)</sup> oder dem Abschreiber selber (so K. 30, 10) textlich ergänzt worden ist. Mehrfach <sup>4)</sup> ist dann aber vergessen worden, den fehlenden, in der Textvorlage anscheinend unleserlichen Wortlaut nachzutragen. Dieselbe Erscheinung findet sich bei der Textlücke K. 52, 23, die das Fehlen eines Stücks aus dem MT anzeigen will.

Auch sonst hat der Text zahlreiche Lücken, die wir aber, da es sich bei ihnen nicht um das Fehlen irgendwelchen Textbestandes handelt, besser als *Zwischenräume* bezeichnen. Sie sind von ganz verschiedener Grösse und variieren ausserordentlich stark, ohne dass für diese Ungleichmässigkeit ein Prinzip zu erkennen ist; in den meisten Fällen schwanken sie zwischen 4 und 9 mm. Sie haben weithin die gleiche Bedeutung wie die Absätze und dienen ebenfalls zur Einteilung des Textes in Sinnabschnitte. Eine solche Einteilung, wie sie für die Tora von der jüdischen Überlieferung auf Mose zurückgeführt wird <sup>5)</sup>, ist im Talmud des öfteren erwähnt <sup>6)</sup> und nicht bloss für die Tora, sondern auch für andere Bücher des ATlichen Kanons vorausgesetzt <sup>7)</sup>. Von unserer Jes-Rolle sagt KAHLE, dass sie „eine Einteilung des Textes aufweist, die im wesentlichen stimmt zu der Einteilung in unserm masoretischen Text. Diese alte Einteilung hat also schon ihre Bedeutung und ihr In-

<sup>1)</sup> K. 27, 2 ist der Buchstabe weggewischt; K. 45, 23 zwei Buchstaben ausgeradiert und durchkreuzt.

<sup>2)</sup> Vielleicht gehört hierher auch K. 8, 23 f.

<sup>3)</sup> K. 28, 18; 32, 12 f. 14; 33, 14.

<sup>4)</sup> K. 34, 15; 42, 20; 45, 17; 38, 15.

<sup>5)</sup> Ber. I 4 GOLDSCHMIDT I, S. 53.

<sup>6)</sup> Tan. IV 3 GOLDSCHMIDT III, S. 729; Ber. II 1-2 GOLDSCHMIDT I, S. 55; Tam. V 1 GOLDSCHMIDT XII, S. 311; Men. III 7 GOLDSCHMIDT X, S. 499.

<sup>7)</sup> Meg. IV 4 GOLDSCHMIDT IV, S. 122.



teresse" <sup>1)</sup>). Andererseits erklärt ROBERTS: "sense-division, however, frequently fellows that of the LXX" <sup>2)</sup>). Diese Verschiedenheit der Auffassung stammt wohl daher, dass beiden Gelehrten bei ihrer Beurteilung noch nicht die vollständige Ausgabe der Jes-Rolle, sondern nur die Kopien einzelner Kolumnen vorgelegen haben werden. Eine Vergleichung des gesamten Jes-Textes mit MT und LXX zeigt, dass beide Urteile nur bedingt richtig sind und der Ergänzung bedürfen. Neuestens formuliert ROBERTS nach Kenntnisnahme der ganzen Handschrift etwas zurückhaltender: „thought units are frequently indicated by leaving a gap of two or three consonants. There is also a division of the text into paragraphes, though this does not always coincide with that of the later Massoretic division" <sup>3)</sup>). Die Vergleichung mit dem MT <sup>4)</sup>) ergibt einerseits, dass in unserer Jes-Rolle zwischen geschlossenen und offenen Paraschen noch keinerlei Unterschied gemacht ist, was sich mit dem erst späten Ursprung dieser Unterscheidung <sup>5)</sup>) begründen lässt. Zum andern weicht unsere Handschrift von der MT-Einteilung mehrfach ab, indem sie eine Reihe von Paraschen nicht berücksichtigt <sup>6)</sup>). Ausser Betracht müssen einige Stellen gelassen werden, bei denen wegen späterer Textergänzung nicht entschieden werden kann, ob es sich nur um Lücken wegen schwerer Lesbarkeit der Vorlage oder um beabsichtigte Einteilung handelt <sup>7)</sup>). Aber auch die Anordnung in der LXX <sup>8)</sup>) ist in ihr nicht ohne weiteres vorzusetzen, da unsere Handschrift vielfach von ihr divergiert <sup>9)</sup>). Nur an verhältnismässig wenigen Stellen <sup>10)</sup>) geht sie in dieser Beziehung abweichend von

<sup>1)</sup> KAHLE, *Die hebr. Handschriften usw.*, S. 5.

<sup>2)</sup> J. ROBERTS, *The Jerusalem Scrolls*, ZAW 62 (1950), S. 230.

<sup>3)</sup> *The Old Testament Text and Versions* (1951), S. 15.

<sup>4)</sup> Zu Grunde gelegt ist BH<sup>3</sup>, ergänzt durch die mehr unterteilte BH<sup>2</sup>.

<sup>5)</sup> R. H. PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament* (1948), S. 81 setzt sie um 500 n. Chr. G. an.

<sup>6)</sup> Offene Paraschen: Jes. vii 17, xxi 5; geschlossene Paraschen: Jes. v 23, ix 5, xvi 6, xviii 3, xx 2, xxvi 11, xlii 13, li 2, liv 8.

<sup>7)</sup> Jes. xxxiv 17, xxxviii 22, xl 7. Lücken, von fremder Hand ausgefüllt, finden sich K. 17, 20; 33, 19; 38, 3.

<sup>8)</sup> Zu Grunde gelegt sind H. B. SWETE, *The Old Testament in Greek*, Vol. I-III, 1905, und A. RAHLFS, *Septuaginta*, Vol. I-II (1935).

<sup>9)</sup> Nicht übernommen ist die Einteilung der LXX bei Jes. ii 1, viii 22, ix 16, xv 9, xix 22, xxi 11, xxxviii 9, xlv 8, 18, lii 3, lvi 8, lxi 9, 11, lxvi 9; ausserdem allein nach SWETE noch Jes. xxxiv 17, xxxvi 22, xxxvii 7, xxxviii 20, 22, xl 8, lxvi 17, und allein nach RAHLFS: Jes. ix 11, xiv 28, xv 1, xvii 1, xxi 1, xxii 1, xxiii 1, xxx 6, 7, xlii 7, liii 1, lvi 11, lxiv 6.

<sup>10)</sup> Jes. i 1, ii 21, v 21, xi 16, xiii 1, 22, xiv 21, xvi 5, xxxvii 20, xlv 25, xlviii 19,

MT mit LXX zusammen, während sie weit häufiger der Einteilung des MT auch da entspricht, wo dieser mit LXX nicht übereinstimmt<sup>1)</sup>. Sie folgt also weder der einen noch der anderen Anordnung unbedingt. Doch zeigt der Tatbestand, dass die Jes-Rolle in der Einteilung MT wesentlich näher steht, auch wenn sie mit den MT-Abschnitten nicht immer ganz konform geht.

Ausser diesen genannten Absätzen und Zwischenräumen, welche der Einteilung von MT und LXX bzw. einer von beiden entsprechen und dazu dienen, die Sinnabschnitte zu markieren, finden sich noch zahlreiche Zwischenräume verschiedener Grösse, die eine nähere Betrachtung verdienen. In diesem Zusammenhang können wir dabei ausser Acht lassen alle diejenigen, bei denen es sich ganz offenkundig um *Textschäden* handelt. Als solche sind zu bezeichnen Rasuren<sup>2)</sup> und ausgewischte Stellen<sup>3)</sup>, Fehler im Schreibmaterial<sup>4)</sup> und alle die Lücken, die auf das Fehlen eines Buchstabens<sup>5)</sup>, eines Wortes<sup>6)</sup> oder eines ganzen Satzes<sup>7)</sup> zurückzuführen sind. Nicht berücksichtigt bleiben ferner die ganz kleinen Zwischenräume<sup>8)</sup>, da man bei ihnen in Zweifel sein kann, ob der Abschreiber hier bewusst und absichtlich Raum freigelassen hat oder nur etwas nachlässig im Schreiben gewesen ist, wie sich auch des öfteren<sup>9)</sup> die wahrscheinlich nicht beabsichtigte Tatsache findet, dass ein einzelnes Wort isoliert ist durch Zwischenräume, die über den normalen Abstand des einen Wortes vom andern hinausgehen.

Nach dieser Sichtung bleiben noch an 150 Zwischenräume ver-

lii 15, lvi 11, lxiii 14, lxxv 16, und RAHLFS: Jes. xvi 12, xix 1, xxxvi 21, xxxvii 13, lxvi 14.

<sup>1)</sup> Jes. i 17, ii 11, 22, iii 12, 17, vii 6, 21, viii 9, 19, x 15 (nur BH<sup>2</sup>), 32, xvii 6, xxi 13, 15, xxiii 14, xxv 5, 8, xxvi 10, xxviii 4, 8, 16, xxix 21, xxx 11, 14, xxxi 3, xxxiii 1, 7, xxxv 2, xxxvii 33, xxxviii 3, xl 5, 16, xli 13, 16, 26, xlii 4, xliii 10, 15, 21, 24, 28, xlv 1 (nur BH<sup>2</sup>), xlv 7, 9, 10, xlvi 4, 11, xlvii 3, xlviii 2, 17, xlix 23, li 11, 21, lii 2, 10, lvi 2, 5, 9, lxii 9, lxiii 7, lxvi 11.

<sup>2)</sup> Wie K. 23, 3; 35, 29; 39, 8; 40, 20.29; 41, 25; 42, 26.29; 44, 16; 47, 9.

<sup>3)</sup> Wie K. 1, 3; 18, 25; 19, 24; 22, 3; 25, 10.27; 27, 2; 29, 20 (?); 36, 1; 42, 29; 45, 5; 46, 28.

<sup>4)</sup> Sehr häufig; z.B. K. 1, 2.4.18; 3, 3; 11, 27; 12, 15.25; 13, 31; 15, 1; 16, 15; 17, 5.13.29; 19, 17; 31, 26; 35, 17; 36, 1; 37, 20; 42, 17; 43, 22; 46, 12; 54 (passim).

<sup>5)</sup> Wie K. 1, 6.16; 2, 24; 7, 16; 9, 23; 10, 4.14; 11, 6; 13, 30; 14, 11; 25, 16; 31, 26; 47, 29; 52, 3.

<sup>6)</sup> Wie K. 9, 25; 17, 32; 47, 19; 52, 2.

<sup>7)</sup> Vgl. S. 311, Anm. 4.

<sup>8)</sup> Im ganzen etwa 45 Stellen ohne Berücksichtigung der in Anm. 2 und Anm. 3 S. 314 genannten.

<sup>9)</sup> Wie K. 8, 24; 10, 16.30; 15, 31; 18, 2; 22, 15; 23, 1.20; 25, 1; 27, 2; 33, 20; 35, 11.21; 38, 3; 39, 9; 40, 7; 41, 21; 42, 7 11.

schiedener Grösse im Text übrig, von denen die meisten ebenso wie die weder mit MT noch LXX zusammengehenden rund 45 Absätze mit der späteren Einteilung des MT in Sätze (Pesuqim) übereinstimmen. Von besonderem Interesse ist dabei, wie ungleichmässig auch mit dieser *Unterteilung* verfahren ist. Während auf ganz weite Strecken in der Jes-Rolle Absätze und Zwischenräume, soweit sie nicht mit MT oder LXX konform gehen, nur ganz spärlich auftreten <sup>1)</sup> oder ganz fehlen <sup>2)</sup>, sind sie an andern Stellen häufiger <sup>3)</sup> und finden sich andererseits auch wieder in ganz ausserordentlicher Massierung <sup>4)</sup>, sodass sie der modernen Einteilung in Verse und Halbverse und noch kleinere Teile gleichkommen.

Da die Gesamtzahl sämtlicher Absätze und Zwischenräume nur etwa ein Drittel der im MT angezeigten Pesuqim <sup>5)</sup> ausmacht, ist die Frage aufzuwerfen, nach welchen Prinzipien die Einteilungen in der Jes-Rolle vorgenommen sind. Nach allen bisherigen Beobachtungen werden wir freilich auch hier damit rechnen müssen, dass, wenn überhaupt für die Art der Einteilung irgendwelche Gesichtspunkte massgebend gewesen sind, diese nicht überall in gleicher Weise zur Anwendung kommen. Immerhin lassen sich bei der überwiegenden Mehrzahl der noch zu besprechenden Stellen doch gewisse *Motive für die Einteilung* erkennen. Dass lediglich damit das Ende eines Satzes an sich bezeichnet werden soll, findet sich nur selten. Eher sind Zwischenräume schon da, wo *Einleitungs-* oder *Schlussformeln* zu Gebeten, Jahweworten oder auch sonst im Text gegeben sind <sup>6)</sup>. Doch weit mehr scheint hierbei weithin von Bedeutung der *Subjektswechsel* zu sein; jedenfalls deuten eine Reihe von Stellen darauf hin <sup>7)</sup>. Und erst recht greift dieser Gesichtspunkt dann Platz, wenn als das eine der Subjekte Jahwe eingeführt ist <sup>8)</sup>. Ferner ist für die Einteilung

<sup>1)</sup> So in Jes. iii 6-26, v 1-19, vii 1-17, viii 5-15, x 5-30, xi-xiv 21, xix 9-23, xxii-xxix, xxx 19-29, xxxi-xxxiv, xxxvi-xxxviii, xl-xliii, xlv 1-13, xlvi 1-11, li 12-21, liii, lv-lvii, lx 10-20, lxiii, lxv-lxvi.

<sup>2)</sup> Jes. i-ii, iv, ix 7-x 4, xii, xiv 22-xv 4, xvi 4-xvii 6, xvii 12-xix 18, xxi 9-17, xxx 1-18, xxxv, xlv 14-25, xlvi 11-22, l 10-li 11, lii 3-15, liv 11-17, lxiv.

<sup>3)</sup> Jes. v 25-30, viii 1-4, viii 20-ix 6, xxxix, xlv 1-20, xlvi 1-11; xlix 1-21, l 1-9, lii 1-2, lx 21-22; xlv 19-20.

<sup>4)</sup> Jes. vi 7-13, xliii 23-28; liv 1-7; lviii, lx 1-9, lxi 10-lxii 12.

<sup>5)</sup> Sie beträgt nach der Schlussmassora 1295 (BH<sup>a</sup>: 1291) Pesuqim.

<sup>6)</sup> Jes. xxi 8a; xxix 22a, xxxvi 10, (20), xxxvii 14, 15, xxxviii 3ba, xlv 1, xlix 4, 7, 24, lii 2, Lvi 3, lvii 13, lix 20, 21a, lxvi 22.

<sup>7)</sup> Jes. iii 9, 10, 25, v 4a, b, vi 4, xiii 9, xiv 6, 7, xxiv 22, xxxii 4, xxxix 2, 3, 4, 7, xliii 8, 9, xlv 17, li 13, lviii 4, 5a, lx 18, lxv 5a, 11, 24.

<sup>8)</sup> Jes. iii 3, 14a, vii 2, 11, 12, 16, viii 3, ix 1, x 15, 21, 25, xi 12, 13, xiii 16,

auch bestimmend, wenn Sätze mit dem *gleichen Wort* anfangen <sup>1)</sup>. Ausserdem werden gern Zwischenräume oder Absätze vor *Imperativen* gemacht <sup>2)</sup>; auch dann, wenn es sich nicht um eine neue literarische Einheit handelt, sondern nur um eine gewisse Belebtheit des prophetischen Stils. Ebenso ergibt der Tatbestand, dass gewisse *Partikeln* <sup>3)</sup> als Satzanfänge für die Einteilung massgebend gewesen sein müssen. Eine besondere Rolle spielen auch solche Abschnitte, welche vom *Tag Jahwes* handeln. Zwar tritt das nicht so deutlich und konsequent in Erscheinung, wenn allgemein davon die Rede ist <sup>4)</sup>; und mehrfach wird dann auch kein besonderer Zwischenraum gelassen <sup>5)</sup>. Um so konsequenter aber ist die Texteinteilung durchgeführt, wenn sich der Terminus „*bajjôm habû*“ findet. Hier ist fast durchgehend <sup>6)</sup>, mit einer im Vergleich zu den sonstigen Schreibergepflogenheiten geradezu beängstigenden Regelmässigkeit, auch über die Einteilung des MT <sup>7)</sup> hinaus, vom Abschreiber ein neuer Abschnitt angefangen worden <sup>8)</sup>; selbst dann, wenn dieser Terminus nicht am Anfang des neuen Satzes steht. Dass der Abschreiber dabei ziemlich schematisch verfahren ist und nicht immer der Gefahr entging, des Guten zu viel zu tun, zeigt Jes. xix 21a, wo durch den vom Schreiber eingelegten Zwischenraum der Textzusammenhang gestört wird.

18, xxii 5, xxiii 12, xxvi 15, xxvii 6, xxviii 20, xxx 22, 29, xxxiii 9, xxxvii 29, xxxviii 6, xli 1, 4, 24, xlii 12, 20, xliii 2, xlv 8, xlvii 6a, xlix 25a, l 2a, li 14, liii 6, 8, 10a, 11, lv 7, 11, lxv 9.

<sup>1)</sup> Jes. v (4a) 13: 14 v 18 (vgl. v. 20, 22), v 29: 30, ix 2: 3: 4, x 7b: 8, xxvi 12: 13: 16, xxviii 20: 21, xxix 7: 8, xxx 24: 25, xxxvi 15: 16, xlv 11: 12, xlv 5: 6b, xlv 12: 13, xlvii 8: 9, xlix 7: 8, l 1b: 2c: 9a: 9b, l 4: 5: 7, liv 15: 16, lv 8: 9: 10, lvi 7a: 7b, lviii 8: 9.

<sup>2)</sup> Jes. (iii 9), v 2, xxviii 22, xxxii 10, xxxiii 19, 24, xxxiv 15 (vgl. MT), (xxxvi 17), xliii 7, xlv 2b, 22, xlix 12, li 20, lii 1, 8, lv 2b, lvii 2, (13), lxvi 5.

<sup>3)</sup> Z.B. „*et*“ Jes. ii 12, vii 4b, x 7a, 21, xiii 9, xvii 9, xxvi 20, xxvii 9, xxxi 6, xxxiv 7, xxxiii 21, xliii 2, xlvii 4, xlviii 8a, xlix 18, lv 7, 11, lxi 7, lxv 18 (wie MT lxv 15, lxvi 14), lxvi 21, „*im*“ liii 10a, lviii 9a, 12, „*hinneh*“ v 26a, xiii 16, xxiii 12, (xxvi 20), xlvii 13, xlviii 9, xlix 4, 11, 15 („*bēn*“), liv 15, 16, „*lakēn*“, x 15, xxvii 8, li 20, (lix 8), „*attāh*“ xxxiii 10, xxxvii 19, xlix 4.

<sup>4)</sup> Gemeinsam mit MT hinter Jes. ii 11, ix 12, xiv 2, darüber hinaus hinter Jes. ix 2, xiii 8, xxx 24, 25a, xxxiv 7, xlviii 6, lviii 12.

<sup>5)</sup> So hinter Jes. x 16, 32, xi 15, xiii 5, 12, xvii 10, xxii 4, xxvii 7, xliii 12, xlvii 8, lxiii 3.

<sup>6)</sup> Mit Ausnahme von Jes. ii 16, xii 3 (?), xxii 24, lii 5. Auch Jes. vii 19 gehört dazu; aber vielleicht soll das sonst unverständliche Zeichen am Rande darauf hinweisen, dass hier versehentlich kein Zwischenraum gelassen wurde.

<sup>7)</sup> Hinter Jes. ii 11, iii 17, iv 1, vii 17, 20, x 19, xi 9, 10, xi 16 (nur lxx), xvii 3, 6, xix 15, 17, 18, 23, xxiii 14, xxiv 20, xxv 8, 12, xxvi 21, xxvii 1, 11, 12, xxviii 4.

<sup>8)</sup> Hinter Jes. ii 19, iii 6, 26, v 29, vii 22, x 26, xvii 8, xix 21, xx 5, xxii 11, 19, xxix 17, xxx 22, xxxi 6, vgl. auch xxvii 5 BH<sup>3</sup>.



Neben diesen mehr formalen Gesichtspunkten kommen für eine Unterteilung des Textes — auch über MT und LXX hinaus — zuweilen auch stilistische und literarische Erwägungen zur Geltung, wofür sich einige Beispiele aufzeigen lassen. So finden sich Zwischenräume bei *Gedankenparallelen* <sup>1)</sup> oder, wenn eine allgemeiner gehaltene Aussage *spezialisiert* wird wie in der „poetischen Detailmalerei“ <sup>2)</sup> Jes. lv 10b oder bei Jes. xli 7, das allerdings vielleicht auch nur Glosse zum vorhergehenden Imperativ ist, wie man auch im Zweifel sein kann, ob Jes. xi 13 die Fortsetzung von v. 12 bildet; jedenfalls ist der Zusammenhang nicht ohne weiteres deutlich <sup>3)</sup>. Ebenso scheint der Zwischenraum hinter Jes. v 14 darauf hinzudeuten, dass v. 15 schwerlich die Fortsetzung der mythologischen Ausführungen von v. 14 bilden kann. Oder hinter Jes. iv 4, das mit seinem einleitenden „*im*“ wie eine abschliessende *Zusammenfassung* anmutet, zu der v. 5 nur ein Anhängsel zu sein scheint. Auch der in der Jes-Rolle abgeteilte Vertrauensspruch Jes. lvii 13b hat an sich gar nichts mit der vorangehenden Drohrede zu tun; ebenso wenig, wie der vom Schreiber abgetrennte Segensspruch Jes. xxxiii 20 mit der Schilderung des endzeitlichen Heils (vv. 15-19) zusammengehört. Besonders instruktiv ist Jes. xlvii 11b: davor stehen drei Aussagen, alle gleichmässig formuliert als Partizipialsätze; nun folgt in v. 11b, durch Zwischenraum abgesetzt, der Schlussgedanke. Dieselbe Beobachtung machen wir auch bei Jes. lvii 14-20; nach einem Zwischenraum folgt als Zusammenfassung und Schlusspunkt des Ganzen: „Kein Friede — spricht mein Gott — über die Bösen!“ (v. 21). Ebenso zeigen die Zwischenräume bei Jes. lx 16b und Jes. xxviii 29 an, dass nunmehr abschliessende und zusammenfassende Gedanken gebracht werden. Besonders hingewiesen sei noch auf den in LXX fehlenden Schlusssatz Jes. vi 13, der durch Zwischenraum vom Abschreiber isoliert ist; befremdlich bleibt allerdings, dass abweichend vom MT das „*bam*“ (*bmb*) zum Folgenden gezogen wird. — Ganz anderer Art und besonders auffallend sind einige andere Stellen, die noch kurz der Erwähnung bedürfen <sup>4)</sup>. Gemeinsam ist ihnen, dass sich die Zwischenräume innerhalb des Satzgebildes befinden und dass der Text in seinem

<sup>1)</sup> Jes. xli 19b, lx 10, lxv 22.

<sup>2)</sup> B. DUHM, *Der Prophet Jesaja* <sup>3</sup>1914, S. 388.

<sup>3)</sup> DUHM, *a.a.O.*, S. 86 sieht in vv. 13-14 einen ungeschickten Einschub zwischen v. 11 f. und v. 15 f.; vgl. auch den Subjektwechsel.

<sup>4)</sup> Lücken hinter Jes. viii 13a, xv 5a, xxi 4a, xxiv 14a, xxv 7a, xxvi 8a, xxvii 11a, (xxxvii 31a?).

grammatisch-stilistischen Aufbau irgendwelche Härten und Unebenheiten enthält. Anscheinend hat der Schreiber die hier vorliegenden Schwierigkeiten empfunden und die Textunsicherheit besonders andeuten wollen.

Zu den Schreibereigentümlichkeiten gehört auch die Art und Weise, wie die 17 Blätter der Handschrift im einzelnen in *Kolumnen* aufgeteilt sind <sup>1)</sup>. Auch hier ist eine grosse Mannigfaltigkeit zu verzeichnen, die aber nur zum Teil durch die Länge (bzw. Breite) der einzelnen Blätter bedingt ist. Die zehn Blätter von 350 bis 477 mm Breite enthalten je drei Kolumnen von ganz verschiedener Breite, variierend von 101 bis 163 mm; ganz aus dem Rahmen fällt K. 52 mit nur 88 mm; aber das ist lediglich ein Zeugnis für die recht ungeschickte und unsorgfältige Kolumneneinteilung durch den Schreiber, der die beiden ersten Kolumnen des Blattes zu breit angelegt hat. In fünf Fällen <sup>2)</sup> bei einer Blattbreite von 487 bis 628 mm finden sich je vier Kolumnen von 112 bis 160 mm, während die zwei schmäleren Blätter (Nr. 8 und 17) mit einer Breite von 252 bzw. 269 mm nur je zwei Kolumnen von 111 und 117 bzw. 127 und 129 mm Breite enthalten. Noch bunter wird der Tatbestand, wenn wir die *Zeilenzahl* der einzelnen Kolumnen betrachten. Das übliche sind 29 Zeilen (bei 22 Kolumnen), je siebenmal finden sich 30 und 32 Zeilen, zwölfmal 31 Zeilen und einmal 28 Zeilen, wobei wir die beiden nicht bis zu Ende beschriebenen Kolumnen 27 und 54 mit 29 bzw. 18 Zeilen ausser Ansatz lassen. — Leider ermöglicht die Reproduktion der Jes-Rolle keine genaue Angabe darüber, in welchem Umfange die Zeilen *liniiert* sind. Nur soviel lässt sich erkennen, dass nicht alle Zeilen auch Linien haben und dass — im Unterschied von DSH und den von SUKENIK beschriebenen Rollen <sup>3)</sup> — die auf das Liniiere verwandte Sorgfalt sehr unterschiedlich ist. Das Gewöhnliche scheint zu sein, dass die Spitzen der einzelnen Buchstaben an den Linien aufgehängt wurden; aber es gibt ganze Strecken, bei denen die oberen Querbalken der Buchstaben mit den Linien zusammenfallen <sup>4)</sup>; ja, zum Teil scheint sich der Abschreiber um diese Linien, soweit sie überhaupt vorhanden waren, weniger gekümmert zu haben <sup>5)</sup>. Die *Randbegren-*

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu und zum Folgenden die Zusammenstellungen von TREVER in *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery* Vol. I, S. XVII-XVIII.

<sup>2)</sup> Blatt 2-5 und Blatt 12.

<sup>3)</sup> Vgl. P. KAHLE, *Die hebr. Handschr. usw.*, S. 23.

<sup>4)</sup> Vgl. z.B. K. 3, 18-20; 6, 20-21; 16, 30; 19, 9.

<sup>5)</sup> Z.B. K. 20, 29; 23, 28; 52, 10; 54, 8; vgl. auch K. 12; 13; 26; 31.

zung durch besondere senkrechte Hilfslinien ist nicht immer zu erkennen. Beim Zeilenende hat der Schreiber sich nicht weiter daran gehalten, sodass der freie Raum zur nächsten Kolumne oft stark beeinträchtigt wird <sup>1)</sup>; und sein Korrektor hat, wenn der Platz für seine Ergänzungen nicht ausreichen wollte, unbedenklich den wenigen freien Raum in der Vertikalen ausgenutzt <sup>2)</sup>. Um so erfreulicher ist, dass der rechte Rand am Zeilenanfang — und hier kann man ausnahmsweise sagen: fast regelmässig — ziemlich genau beachtet ist. Allerdings dürfen wir keinen ganz strengen Masstab anlegen; oft scheint mehr das Augenmass als eine Hilfslinie bestimmend gewesen zu sein <sup>3)</sup>. Immerhin sehen wir hier das Bestreben nach Korrektheit; besonders deutlich dann, wenn ein vergessener Anfangsbuchstabe (Lamed) nachträglich unter tunlichster Wahrung des Randes eingezwängt worden ist <sup>4)</sup>. Einige wenige Verstösse gegen das Prinzip kommen bei dem Umfang der Jes-Rolle natürlich vor. Aber dann handelt es sich um einen einzelnen vergessenen Anfangsbuchstaben <sup>5)</sup>; und nur ein einziges Mal (K. 29, 16) ist ein ganzes Wort ausserhalb der rechten Randbegrenzung vom Abschreiber selbst nachgetragen. Wenn andererseits in K. 19, 24 das erste Wort fälschlicherweise eingerückt erscheint, so erklärt sich das damit, dass ein ursprünglicher (falscher) Anfangsbuchstabe ausgewischt wurde.

Beim Abschreiben eines längeren Textes lassen sich, auch wenn es mit grosser Sorgfalt geschieht, Versehen und *Fehler* niemals ganz vermeiden. Es ist bemerkenswert, einmal, wie ungleichmässig sie sich über die ganze Abschrift verteilen, und zum andern, auf welche Weise sie behoben werden. TREVER (S. XV) stellt für sieben Kolumnen 49 Korrekturen durch den Originalschreiber fest! Die gebräuchlichste Form des *Verbesserns* ist, dass der falsche Buchstabe durch einfaches *Durchschreiben* in den richtigen geändert wird <sup>6)</sup>; eine alte und

<sup>1)</sup> Z.B. K. 3; 6; 8-10; 12; 14; 20 usw.; besonders stark K. 45; 47; 50.

<sup>2)</sup> K. 28, 26; 30, 12; 32, 14; 33, 7.

<sup>3)</sup> Vgl. z.B. K. 4, 1-7 mit 8 ff.; 8, 1-8 mit 9 ff.; 12, 1-7 mit 8-19 und 20 ff.; 22, 1-7 mit 8 ff.; 24, 1-10 mit 11 ff.; 35, 1-10 mit 11 ff.

<sup>4)</sup> K. 5, 14.23; 8, 23; 36, 5; 38, 9; 51, 5; 53, 18.

<sup>5)</sup> Alef: K. 30, 14; He: 14, 2; 22, 31; 25, 11; Waw: 4, 7; 3, 29; 11, 3; 22, 23; 24, 11; Jod: 38, 3; 42, 23; 48, 16.

<sup>6)</sup> K. 2, 24.26; 3, 22; 5, 4; 6, 25; 7, 8; 8, 5.9.20; 9, 1.12.13.21; 10, 28; 11, 12.15.19; 12, 8.11.20.31; 13, 12.14.24; 14, 2.10.16; 15, 2.10.20; 16, 4.27; 17, 20.24.25; 18, 13; 19, 10.11.19.27; 20, 2.28.30; 21, 12.19; 22, 8.12; 23, 5; 24, 14; 25, 5.22.30; 26, 15.21; 27, 6.9; 28, 2.4.6.14; 29, 23.26; 30, 3.6; 31, 12; 32, 9.13; 33, 9.19; 34, 13.25; 35, 17; 36, 15; 38, 19.29; 39, 10.28.29;

beliebte Schreiberunsitte, unter der nur zu oft die Lesbarkeit des Textes zu leiden hat. Das hat auch unser Abschreiber einsehen müssen, wenn er K. 44, 16 ein nicht-finales Mem in ein Taw verbessert <sup>1)</sup>, aber dann doch für alle Fälle das Taw noch einmal drüberschreibt <sup>2)</sup>. Eine andere Art des Verbesserns, wie sie auch im Talmud <sup>3)</sup> vorausgesetzt wird, besteht im *Auswischen oder Radieren*. So ist auch hier mehrfach ein überflüssiger Buchstabe weggewischt <sup>4)</sup> oder ausradiert <sup>5)</sup> und dabei das Falsche durch Richtiges ersetzt <sup>6)</sup>. Doch ist beim Radieren nicht immer besonders sorgfältig verfahren; so ist z.B. das Lamed in K. 12, 24 noch halb sichtbar geblieben, wie auch sonst zuweilen das Getilgte noch deutlich zu erkennen ist <sup>7)</sup>. Dass überflüssige Buchstaben oder Worte im Text einfach *durchgestrichen* werden, findet sich in der Jes-Rolle ziemlich selten <sup>8)</sup>; das Gleiche gilt, wenn dabei die Korrektur drübergeschrieben ist <sup>9)</sup>. In K. 13, 26 ist ein zu früh angefangenes Lamed durchgestrichen, während es in K. 13, 3 und 40, 26 einfach stehen blieb und sich in K. 39, 10 sogar ein doppelt geschriebenes Lamed findet. Eine besonders eigentümliche Erscheinung, die vielleicht nicht auf den Kopisten selbst, sondern auf eine spätere Hand zurückführen ist, bildet das Ausstreichen von zur plene-Schreibung drüber gesetztem Jod oder Waw <sup>10)</sup>. In diesen Zusammenhang gehören wohl auch die drei ominösen Zeichen (K. 27, 21; 33, 1; 40, 19), die mitten im Text, also nicht am Rande, stehen und zwischen den Zeilen angeordnet sind. Eine Erklärung hat man für sie noch nicht gefunden. TREVER (S. XVI) weist darauf hin, dass bei K. 27, 21 dieses Zeichen vielleicht eine vom MT abweichende Lesart

40, 2; 41, 8; 42, 5; 43, 12.20; 44, 18; 45, 14.20.22; 46, 1.11.26.27; 47, 19.22.28; 48, 9.14.20.26; 49, 11.13.28; 51, 2; 54, 7.

<sup>1)</sup> Die Transkription in *The Dead Sea Scrolls* liest: Mem, Nun mit drübergeschriebenem Resch.

<sup>2)</sup> Vgl. ebenso auch K. 7, 17; 24, 21.

<sup>3)</sup> Men. III, 7 GOLDSCHMIDT X, S. 490.

<sup>4)</sup> K. 19, 24; 25, 10.27; 27, 2; 42, 29; irrtümlich auch 45, 6.

<sup>5)</sup> K. 15, 23; 20, 1; 23, 3; 35, 29; 37, 17, 22; 39, 8; 40, 29; 42, 29; 47, 9; 49, 6; Buchstabengruppen 40, 29; 44, 16 und zu tilgende Dittographie 40, 20; 42, 26. In K. 45, 23 scheinen 2 Buchstaben ausradiert und durch ein liegendes Kreuz durchgestrichen.

<sup>6)</sup> Durch Auswischen: K. 3, 11; 24, 14; 26, 30; 30, 7; 35, 4.14; 38, 2.27; 44, 3; 46, 28; 49, 27; 51, 5; durch Radieren: K. 15, 5; 26, 2.5; 31, 11; 38, 17; 40, 9.29; 45, 17; 47, 7; 48, 9; 48, 14; 49, 3.6.7.

<sup>7)</sup> Vgl. besonders K. 15, 5; 40, 29; 42, 26.

<sup>8)</sup> K. 15, 13; 2, 12; 13, 26; 36, 2; 49, 17.

<sup>9)</sup> K. 11, 10; 16, 14; 24, 21.

<sup>10)</sup> K. 15, 18; 32, 16 (?); 37, 18; 40, 19; 45, 11.



anzeigen soll, betont aber sofort selber, dass diese Motivierung auf die beiden anderen Stellen nicht passt. Näher liegend erscheint uns, gerade bei einer Vergleichung von K. 27, 21 und 40, 19 mit K. 15, 18 besonders, dass es sich hier auch um ein wieder gestrichenes Hilfszeichen handelt, auch wenn dieses in K. 33, 1 nicht mehr zu erkennen ist.

Eine besondere Spielart des Korrigierens bildet das Versehen einzelner Buchstaben und Worte mit *Punkten*, wobei das Lamed, wohl wegen seiner Höhe, keine Punkte erhält. Auch hier herrscht grosse Mannigfaltigkeit, je nachdem diese Punkte unten oder oben oder unten und oben oder zu beiden Seiten angeordnet sind. Und doch lässt sich eine gewisse Gesetzmässigkeit herausfinden. Am klarsten liegen die Fälle, bei denen Punkte unten und oben gesetzt sind. Diese haben den Zweck, Buchstaben ungiltig zu machen; und zwar werden soviel Punktpaare gesetzt, als Buchstaben getilgt werden sollen<sup>1)</sup>. Bei K. 28, 18 ist für den punktierten Buchstaben die Korrektur (gegen MT) drübergeschrieben. Dass diese Punkte vom Abschreiber selbst stammen, wird aus K. 10, 23 deutlich, wo er ursprünglich zwei Worte übersprungen hatte. Schwieriger ist der Sinn einzelner Punkte unter oder über einzelnen Buchstaben einzusehen, die sich häufiger besonders in den Kolumnen 36, 38, 41, 49 finden. Aus der Textreproduktion lässt sich nicht hinreichend erkennen, ob es sich um technische Fehler der Photokopie handelt oder um Originalzeichen der Handschrift. Ganz sicher aber gehören die Punkte dann zur Handschrift, wenn ganze Worte ausgepunktet und die statt ihrer zu lesenden Worte über die Zeile gesetzt sind. Das gilt für die Stellen, bei denen Punkte unter die Buchstaben gesetzt sind<sup>2)</sup>. K. 33, 7 bietet ein besonderes Problem, da ganz einwandfrei die Korrektur von späterer Hand vorgenommen ist; und zwar folgt der Wortlaut, den der ursprüngliche Schreiber wiedergibt, der LXX-Vorlage<sup>3)</sup>, während der Korrektor den jetzigen MT-Text hineinverbessert hat. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass das erste Wort durch die darunter gesetzten vier Punkte für ungültig erklärt werden soll. Das zweite Wort aber (*'elohênû*) ist, soweit es der Raum zwischen den Zeilen zulässt, mit vier darüber gesetzten Punkten versehen. Dass auch solchen

<sup>1)</sup> K. 10, 4. 23; 26, 10; 28, 12; 31, 5; 40, 9; vgl. auch DSD 5, 22; 6, 19; 11, 9. 21.

<sup>2)</sup> K. 3, 24. 25 und von späterer Hand 33, 7; vgl. DSD 10, 24.

<sup>3)</sup> Vgl. P. KAHLE, Die Auffindung der Rollen und ihr Ankauf. Die textkritische Bedeutung der Jesaja-Rolle. Der Anlass für das Verbergen der Rollen, *TbLZ* 74 (1949), Sp. 93.

oberen Punkten die Bedeutung des Ungültigmachens zukommen kann <sup>1)</sup>, wird zwar dadurch nahe gelegt, dass beide Worte im später nachgetragenen Text an dessen Schluss noch einmal wiederholt werden. Ausserdem findet sich auch sonst die Tatsache, dass über einzelne Buchstaben oder Worte gesetzte Punkte <sup>2)</sup> diese als nicht gültig bezeichnen sollen. Aber bei K. 33, 7 liegen die Dinge doch ein wenig anders. Sollte hier die Absicht des Ungültigmachens vorliegen, so bleibt zu fragen, warum beim zweiten Wort nicht auch wie beim ersten die Punkte drunter gesetzt sind, was den vorhandenen Platzverhältnissen weit besser entsprochen hätte. Zum andern zeigt der vorliegende Tatbestand, dass im nachträglich drübergeschriebenen Wortlaut gerade an dieser Stelle das Wort „*Jahwe*“ fehlt. So werden also diese vier Punkte nicht ein Zeichen der Korrektur sein, sondern zum drübergeschriebenen Nachtragstext gehören, um das fehlende „*Jahwe*“ anzudeuten. Im Anschluss an TREVER <sup>3)</sup> weist EISSFELDT <sup>4)</sup> darauf hin, dass man annehmen könnte, „der Schreiber habe vor dem Gottesnamen so grosse Scheu empfunden, dass er ihn nicht zu schreiben wagte und an seiner Stelle vier Punkte setzte“. EISSFELDT möchte jedoch einer anderen Möglichkeit mehr Raum geben und sieht die Erklärung in der Linie des LXX-Papyrus P. FUAD Inv. 266 <sup>5)</sup>, dessen Schreiber im griechischen Text für den Gottesnamen nicht die griechischen, sondern die aramäisch-hebräischen Buchstaben eingesetzt hat. Für diese Gepflogenheit kann EISSFELDT sich auf den Habakuk-Kommentar (DSH) berufen, in welchem für das Tetragramm die alten hebräischen Zeichen benutzt werden <sup>6)</sup>. Dass die abweichende Schreibung des Gottesnamens ziemlich häufig gewesen sein muss, dafür findet sich weiteres Material auch bei KAHLE <sup>7)</sup>. So könnte hier

<sup>1)</sup> So SEELIGMANN, *The Epoch-making Discovery of Hebrews Scrolls in the Judean Desert*, *Bibl. Or.* 6 (1949), S. 1-8.

<sup>2)</sup> Buchstaben: K. 27, 9; 28, 28; 29, 17 (?); Worte: K. 29, 3.10; 40, 13. Einen Sonderfall bilden die drei (zwei?) Punkte K. 46, 21; hier hat ein Späterer aus-punkten wollen, dann aber gesehen, dass auf „*adonaj*“, ein „*jahwe*“ folgt, und von Weiterem dann abgesehen.

<sup>3)</sup> BASOR Nr. 113, S. 15 Anm. 29.

<sup>4)</sup> O. EISSFELDT, Varianten der Jesaja-Rolle, *ThLZ* 74 (1949), Sp. 224; vgl. auch J. HEMPEL, Vorläufige Mitteilungen usw., *Nachr. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen* I 1949, Nr. 15, S. 425.433; J. ROBERTS, *The Jerusalem Scrolls*, *ZAW* 62 (1950), S. 233 f.

<sup>5)</sup> W. G. WADDELL, *The Tetragrammaton in the LXX*, *JThSt* 45 (1944), S. 158-161.

<sup>6)</sup> K. 6, 14; 10, 7.14; 11, 10; vgl. auch TREVER, *a.a.O.* S. XXIII; DST K. 7.

<sup>7)</sup> *Die hebräischen Handschr. usw.*, S. 63-65; vgl. auch daselbst die Abbildungen Nr. 6-7,2 und 11-13.

die Möglichkeit vorliegen, dass der Schreiber (also der Korrektor) zunächst einen Zwischenraum ausgespart hat, um dann später den Gottesnamen einzusetzen in einer von der Umgebung abweichenden Form, und zwar in den „ehrwürdigeren Buchstaben der althebräischen Schrift“, was ihm „unmöglich machte oder doch nicht geraten erscheinen liess, diesen Namen gleich mit der Umgebung niederzuschreiben“ (EISSFELDT). Diese mit aller Vorsicht vorgetragene Ansicht hat manches für sich. Doch sind wir nicht der Meinung, dass diese Vermutung die Lösung enthält, da sie zwar das Vorhandensein des beabsichtigten Zwischenraums erklärt, aber keine Begründung für das Setzen der Punkte bringt. Man könnte vielleicht darauf verweisen, dass dieser Nachtrag zu Jes. xl von derselben schlechten Handschrift stammen wird wie die Nachträge in K. 33, 15 f. und 32, 14, wo jedoch der Gottesname im Wortlaut ausgeschrieben steht. Die Lösung muss daher wohl in anderer Richtung zu suchen sein. Wir kommen u.E. einen Schritt weiter, wenn wir zum Vergleich K. 35, 15 heranziehen; eine Stelle, die (soweit wir in die Spezialliteratur zur Jes-Rolle Einblick haben) hierfür noch nicht genügend ausgewertet zu sein scheint. Hier finden wir über dem letzten Worte (zunächst!) vier Punkte. Sie stehen nicht wie sonst üblich genau über den Buchstaben; denn sie wollen ja nicht besagen, dass diese Buchstaben ausgepunktet sein sollen. Vielmehr wollen sie anzeigen, dass hier ein Wort fehlt, und zwar nach dem MT das Tetragramm. Auch wenn über die nachträgliche Setzung des Tetragramms unter den jüdischen Gelehrten keine Einmütigkeit bestand, wie die Ausführungen in der talmudischen Überlieferung zeigen <sup>1)</sup>, hat man es doch wohl vermieden, das Tetragramm „schwebend“ d.h. über der Zeile zu schreiben. Ausser der vom Original-Abschreiber stammenden Korrektur (K. 3, 24) findet sich wohl gelegentlich „*’adonai*“ <sup>2)</sup> und „*’elohê*“ <sup>3)</sup>, aber nicht das Tetragramm über den Text geschrieben. Deshalb ist auch in K. 35, 15 ein fünfter Punkt zwischen die beiden ersten der in gleichmässigem Abstand von einander gesetzten vier Punkte dazwischengeklemt worden, um den Ausfall von „*’adonai*“ anzudeuten statt des originalen „*Jahwe*“. So wird auch in K. 33, 7 den vier Punkten die Bedeutung des Tetragramms zukommen, das der Korrektor aber nicht schreiben wollte, weil es dann „schwebend“ gewesen wäre. — Eine letzte kleine Gruppe der Punktsetzung endlich hat es mit den Punkten zu tun,

<sup>1)</sup> Men. III, 7 GOLDSCHMIDT X, S. 490.

<sup>2)</sup> K. 3, 20.(25); 7, 27; 24, 25; 52, 18.

<sup>3)</sup> K. 41, 14.

die seitlich links und rechts von einzelnen Buchstaben oder Worten gesetzt sind. Diese Punktierung findet sich nur bei Drübergeschriebenem. Drübergeschrieben ist in der Jes-Rolle unendlich viel; Kolumne 6 ist die einzige, die nicht derartige Korrekturen aufweist. Und doch ist es auffallend, dass davon nur drei <sup>1)</sup> mit seitlichen Punkten versehen sind. Es muss ihnen also wohl eine besondere Bedeutung zukommen. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, dass sie dazu dienen sollen, die drübergeschriebene Korrektur als solche wieder aufzuheben; dass also nicht die Korrektur, sondern das in der Zeile Stehende die beabsichtigte Lesung enthält. Ist diese Annahme richtig, dann liegt Jes. xli 20 (K. 34, 25) der immerhin bemerkenswerte Fall vor, dass die mit MT übereinstimmende Korrektur nicht gelten soll zugunsten des vom MT abweichenden Zeilenwortlauts. Zu den Korrekturen gehören wohl auch die beiden kleinen *Kreise* oberhalb der Zeilen <sup>2)</sup>, von denen der eine eine abweichende Lesung, der andere ein fortgelassenes Wort andeutet <sup>3)</sup>, das dann nachträglich drübergeschrieben ist. Auch der anscheinend von späterer Hand am Rande vermerkte kleine Kreis mit Strich (K. 11, 4) <sup>4)</sup> scheint auf eine andre Lesung, als sie der MT bietet, hinweisen zu wollen. Das gleiche Zeichen findet sich, wenn auch nur schwach auf der Kopie zu erkennen, noch einmal am Rande (K. 31, 9) <sup>5)</sup>, wo die Jes-Handschrift gleichfalls vom MT abweicht.

Damit kommen wir zu der grossen Gruppe der *Randzeichen*, bei deren Erklärung wir lediglich auf Vermutungen angewiesen sind. TREVER meint, dass diese „interesting marginal markings“ in späterer Zeit eingefügt seien zu dem Zweck, „to mark of sections used for reading“ (S. XVI). Er wird damit recht haben insofern, als diese Absicht weithin, wenn auch nicht bei allen Zeichen, stark ins Gewicht fällt. Vor allem hat das zu gelten bei den vielen *waagerechten Strichen* am Zeilenanfang <sup>6)</sup>. Diese zwischen die Zeilen gesetzten Striche können schwerlich einem andern Zweck dienen, wenn wir auch im einzelnen die für ihre Setzung massgebenden Motive nicht zu erkennen vermögen. Immerhin entsprechen sie fast durchweg dem Be-

<sup>1)</sup> K. 7, 2; 34, 25; 41, 14.

<sup>2)</sup> K. 17, 1; 28, 18.

<sup>3)</sup> So auch TREVER, *a.a.O.*, S. XVI.

<sup>4)</sup> Anders TREVER, S. XVI. Weniger wahrscheinlich ist, dass das Zeichen sich auf K. 10, 4 bezieht, wo ein Wort unvollständig ist.

<sup>5)</sup> Bei TREVER S. XVI nicht erwähnt.

<sup>6)</sup> Am rechten Rand *ingerückt* K. 53, 26 und 26, 31, wo sich ausserdem unmittelbar davor ein Strich am Rande findet. K. 11, 19 ist fraglich (Materialfehler?).



ginn eines neuen Absatzes der Einteilung; die wenigen Ausnahmen davon <sup>1)</sup> fallen jedoch irgendwie mit Zwischenräumen zusammen, also mit etwas, was den Absätzen gleichzuachten ist <sup>2)</sup>. Fraglich ist, ob sie einzeln gesetzt sind und nur den Anfang eines Abschnitts markieren wollen, der dann wohl bis zum nächsten Absatz reichen müsste. Jedenfalls wird diese Auffassung durch den Tatbestand vielfach bestätigt <sup>3)</sup>. Andererseits müssen diese Striche auch paarweise gesetzt sein; denn mehreren von ihnen wird die Bedeutung eines abschliessenden Zeichens zugesprochen werden müssen <sup>4)</sup>, wie auch eine ganze Zahl besonders kleinerer literarischer Einheiten durch Strich am Anfang und Ende eingerahmt sind <sup>5)</sup>. Bemerkenswert ist dabei, dass solche Striche auf ganze Strecken der Handschrift überhaupt fehlen: in Jes. ii-xi erscheinen sie nur gelegentlich; noch spärlicher treten sie in Jes. xx-xxxv zu Tage, finden sich dafür aber in grösserem Umfange von Jes. xli bis zum Schluss. Daraus lassen sich gewisse Rückschlüsse darauf ziehen, welche Abschnitte des Jes-Buches im Gebrauch besonders beliebt gewesen sind: vor allem „Tag-Jahwe“-Stellen und besonders Jahweworte des Trostes und der Verheissung. Dieser Eindruck wird bestätigt durch neun von den elf *liegenden Kreuzen* am Rand, die nur dazu dienen können, besonders gebräuchliche Worte und Stellen herauszuheben; hierbei handelt es sich dem Inhalt nach um Verheissungen und das Heil der Endzeit <sup>6)</sup>, weniger stark um gesetzliches und kultisches Interesse <sup>7)</sup>. Hiervon sind zu unterscheiden die beiden liegenden Kreuze <sup>8)</sup>, die wesentlich kleiner sind und in der Zeile am linken Rand stehen. Sie scheinen auf den Abschreiber selber zurückzugehen und haben den Sinn, Ausradiertes und Weggewischtes durch kreuzweises Durchstreichen unkenntlich zu machen. Eine Abart der waagerechten Striche scheint ein sechsmal <sup>9)</sup> vorkommendes Zeichen darzustellen, das wir als einen Strich mit in der Mitte draufgesetztem kleinen Kreis bezeichnen können. Um seiner grossen

<sup>1)</sup> K. 8, 16.19; 10, 29; 23, 25; 34, 26; 37, 7; 38, 1.17.

<sup>2)</sup> S.o. S. 311.

<sup>3)</sup> Z.B. hinter Jes. ii 11, v 7. 30, vii 20, xi 16, xix 25, xxiv 20.

<sup>4)</sup> Z.B. hinter Jes. ix 1, xxi 12, xxix 24, xxxiii 6.

<sup>5)</sup> Z.B. Jes. xxviii 14 f., xxix 13 f., xli 2-4, xliii 16-28, xlviii 17-19, xlix 1-3, lviii 13 f. Bei DSD finden sich solche Striche hinter Absätzen und bei Zwischenräumen, aber ausserdem auch 3, 18; 9, 6.19; 11, 14.

<sup>6)</sup> K. 26, 9; 35, 10.15; 38, 5; 41, 5; 53, 15.

<sup>7)</sup> K. 36, 3; 46, 10; 48, 9.

<sup>8)</sup> K. 45, 13.23.

<sup>9)</sup> K. 28, 27; 32, 28; 35, 22; 38, 6; 43, 21; 49, 5.

Ähnlichkeit mit den andern waagerechten Strichen sollte man füglich annehmen, dass sie so etwas wie eine Abteilung in grössere Abschnitte bedeuten sollen. Aber wenn auch diese Vermutung auf K. 28 und 32 passt, wo dieses „symbol is used at the beginning and end of Is. xxxvi-xxxix“, so lässt das sich doch nicht auf alle Stellen anwenden. Es bleibt auch bezeichnend, dass diese Zeichen nur in der zweiten Hälfte der Handschrift angewendet werden. So wird ihnen wohl die gleiche Bedeutung zuzusprechen sein <sup>1)</sup>, zumal sie regelmässig mit einem Absatz (K. 38, 7 nur Zwischenraum) zusammenfallen. Unklar bleibt vorläufig noch das komplizierte Zeichen in K. 22, 9 <sup>2)</sup>, während das auf dem unteren Rand von K. 32 befindliche vielleicht andeuten soll, dass mit Jes. xl etwas ganz Neues beginnt. Ausserdem gibt es noch einige andere Schreiberzeichen, über deren Bedeutung wir nichts ausmachen können. Immerhin lassen sich für ihr Vorkommen Wahrscheinlichkeitsgründe aufzeigen. Bei K. 8, 9 weist schon die Form des Zeichens darauf hin, dass es sich hierbei um den Nachweis handeln wird, dass der Text des neuen Abschnitts Jes. viii 16 (vgl. auch MT) nicht am Rande, sondern innerhalb der Zeile nach einem Zwischenraum beginnt. Für K. 7, 19 hatten wir schon oben <sup>3)</sup> angenommen, dass dadurch die fehlende Einrückung markiert werden soll. Mit dem Zeichen K. 5, 22, dem einzigen, das am linken Rand steht, und das grosse Ähnlichkeit mit dem in DSD 5, 1 besitzt, ist wohl auf das fehlende zweite „sechs Flügel“ hingedeutet, während die übrigen <sup>4)</sup> wohl den Sinn haben, vom MT abweichende Lesarten kenntlich zu machen. Doch kommen wir bei dem mehr als spärlichen Vergleichsmaterial über Vermutungen und mögliche Wahrscheinlichkeiten nicht hinaus.

Zu den Schreibereigentümlichkeiten gehört auch die Art der *Buchstabenführung* <sup>5)</sup>. Die Jes-Handschrift zeigt keine besonders cha-

<sup>1)</sup> Allerdings könnte man auf die eigenartige Tatsache hinweisen, dass dort, wo sich diese Markierung findet, die Jes-Rolle einen vom MT abweichenden Wortlaut bietet, sodass die Annahme nicht ganz fern läge, als sollte hier auf Textvarianten hingewiesen werden.

<sup>2)</sup> Vgl. die ähnlichen Zeichen bei DSD 7, 25; 9, 3.

<sup>3)</sup> S.o. S. 315, Anm. 6.

<sup>4)</sup> K. 21, 24 und die weniger deutlich erkennbaren bei TREVER S. XVI nicht erwähnten 15, 22; 19, 2; (41, 25?).

<sup>5)</sup> Wir übergehen hier die vielen Buchstabenverwechslungen und den Komplex der mehr oder weniger durchgeführten plene-Schreibung ebenso wie das grosse Gebiet der Rechtschreibung überhaupt, worüber eine Fülle von Literatur vorliegt. Wir beschränken uns darauf, hinzuweisen auf die Aufsätze von BURROWS in BASOR Nr. 111, S. 16-24; BASOR Nr. 113, S. 24-32; JBL 68 (1949), S. 195-

rakteristische Ausprägung der Schriftzüge, da die einzelnen Schriftzeichen ziemlich typisiert sind <sup>1)</sup>; aber eine genauere Vergleichung gibt doch hinreichend Merkmale dafür, dass es sich nicht um einen einheitlichen Schriftduktus handelt. Wir wollen uns hier lediglich auf das Gebiet der *Finalbuchstaben* beschränken. Zwar hat darüber bereits YALON in einem mir nicht zugänglichen Aufsatz <sup>2)</sup> gehandelt, aber nur in beschränktem Umfange, ohne dass die gesamte Jes-Rolle verarbeitet wurde; und die Ausführungen KAHLES, der auf diesen Aufsatz des Näheren Bezug nimmt <sup>3)</sup>, zeigen, dass hierzu noch Mancherlei zu sagen sein wird. KAHLE selbst kommt zu folgendem Ergebnis, das mit seinen englischen Ausführungen in *Vetus Testamentum* <sup>4)</sup> übereinstimmt: „In diesen beiden Handschriften (gemeint sind DSIa und DSD) wird an sogenannten Finalbuchstaben mit Regelmässigkeit nur das Nun verwendet... Ganz selten findet sich ein finales Kaf, häufiger ein finales Mem, aber auch das nicht-finale Mem findet sich am Ende der Wörter noch etwa ebenso häufig wie das finale Mem. Finales Pe und Sade kommen in diesen Handschriften überhaupt nicht vor. Die jüdische Tradition weiss von einem promiscue-Gebrauch der Finalbuchstaben noch bis ins erste nachchristliche Jahrhundert“ <sup>5)</sup>. Was das *Nun* betrifft, so ist festzustellen, dass es am Wortende regelmässig als Finalbuchstabe geschrieben ist; und wo versehentlich nicht (K. 32, 9), ist es in finales Nun verbessert <sup>6)</sup>. Bei den übrigen Finalbuchstaben scheint mir das obige Urteil der Modifizierung zu bedürfen. Einmal insofern, als das finale *Kaf* — kenntlich daran, dass der sonst sorgfältig nach links gebogene Haken mehr oder weniger frei nach unten ausgeschwungen ist — so häufig

211; W. BAUMGARTNER, Der palästinische Handschriftenfund, *ThR* 17 (1948), S. 379-436 und *ThR* 19 (1951), S. 97-154; P. KAHLE, *Die hebr. Handschr. usw.* 1951, S. 40-42 und 72-74; J. HEMPEL, Vorläufige Mitteilungen usw. *NAWG* I Nr. 15 (1949), S. 411-438, besonders S. 425-436; *ZAW* 61 (1945/48), S. 282 ff.; *ZAW* 62 (1949/50), S. 246-254. Ein weiteres besonderes Problem, das wir hier nicht erörtern, bildet die wörtliche Wiederholung (mit Varianten!) von Jes. xxxviii 19 in v. 20. Vgl. P. A. H. DE BOER, *O.T.S.* IX (1951), p. 174.

<sup>1)</sup> Vgl. M. NOTH, Eine Bemerkung zur Jesajarolle vom Toten Meer, *V. T. I* (1951), S. 226.

<sup>2)</sup> HENoch YALON, Über die Sprache der Geniza-Rollen (hebr.) in der Monatschrift *Sinai*, Vol. XII (1950), S. 267-293.

<sup>3)</sup> *Die hebr. Handschr. usw.*, S. 73-74.

<sup>4)</sup> P. KAHLE, *The Age of the Scrolls*, *V. T. I* (1951), S. 38-48.

<sup>5)</sup> P. KAHLE, *Die hebr. Handschr. usw.*, S. 23.

<sup>6)</sup> Nur einmal (K. 31, 27) findet sich finales Nun innerhalb eines Wortes; doch ist es nachträglich eingefügt und seine Form wohl durch den Mangel an Raum bedingt.

vorkommt, dass es sich erübrigt, das ganze Material hier auszubreiten, da fast jede Kolumne dafür Beispiele bietet <sup>1)</sup>. Während in K. 7, 8 und K. 12, 17 deutlich zu sehen ist, wie am Wortende der Buchstabe in seine finale Form korrigiert ist, zeigen andere Stellen, in denen unter gleichen Voraussetzungen (noch dazu in derselben Zeile!) bald die finale, bald die andere Buchstabenform geschrieben wird <sup>2)</sup> dass hier anscheinend noch keine feste Regel besteht, wie sich auch finales Kaf zuweilen mitten im Wort findet <sup>3)</sup>. Auch für das *Sade* scheint sich eine Finalform zum mindesten anzudeuten. Denn ein genaues Vergleichen aller Vorkommen zeigt für den Buchstaben am Wortende häufig besondere Eigentümlichkeiten; sei es, dass der Buchstabe grösser als sonst geschrieben <sup>4)</sup>, der Haken unten weniger gebogen ist <sup>5)</sup> oder dass der senkrechte Strich einen gewissen Schwung aufweist <sup>6)</sup>. Beim *Pe* kommt nur einmal (K. 28, 19) die üblich gewordene finale Form <sup>7)</sup> vor, und das noch dazu in einem späteren Nachtrag. Aber wir müssen feststellen, dass auch das *Pe* am Wortende öfters eine andere Gestalt zeigt als innerhalb eines Wortes. Vor allem fallen auf die Stellen, wo es durch eine Schleife mit dem vorhergehenden Buchstaben verbunden ist <sup>8)</sup>. Daneben unterscheidet sich das *Pe* am Wortende vom üblichen *Pe* durch einen länger ausgezogenen waagerechten Strich <sup>9)</sup> oder durch eine grössere Form des Buchstabens <sup>10)</sup>. — Wenn man in andern Fällen auch nicht direkt von Finalbuchstaben sprechen kann, so zeigt sich doch auch sonst eine gewisse Vorliebe dafür, Buchstaben am Ende eines Wortes eine abweichende Form zu geben. Geschieht das auch nicht in so grossem

<sup>1)</sup> Einige beliebig herausgegriffene Beispiele: K. 1, 29; 3, 17; 5, 29; 7, 3; 8, 20; 13, 1; 21, 3; 23, 9 f.; 31, 12; 35, 26; 41, 26; 43, 23; 51, 8; 53, 23; vgl. auch *DSD* 2, 7 f.; 5, 11; 8, 10.14; 9, 18 f.; 10, 2.

<sup>2)</sup> Z.B. K. 19, 19 (verbessert); 24, 16; 39, 21; 41, 23; 47, 12 usw.

<sup>3)</sup> Z.B. K. 12, 15; 17, 2; 26, 1; 31, 26; 40, 1.

<sup>4)</sup> K. 1, 1; 2, 26; 4, 8; 5, 15; 9, 9; 10, 24; 11, 10.15; 19, 8; 22, 3.30; 33, 29; 34, 12; 35, 14; 45, 25; 48, 11; 52, 12; vgl. *DSD* 6, 11.

<sup>5)</sup> K. 8, 25; 12, 11.28; 18, 12.28; 19, 18 (1. und 3.); 20, 31; 21, 26.30; 23, 1; 35, 11; 45, 7; 53, 5; 54, 6.

<sup>6)</sup> K. 10, 24; 16, 2.6; 18, 13; 20, 28; 21, 14; 23, 30; 27, 19; 33, 6; 34, 19; 36, 15; 45, 2; 54, 5.

<sup>7)</sup> Vgl. *DSH* 3, 12; 4, 9; 6, 11; 8, 12; 9, 13; 10, 9; 11, 3.

<sup>8)</sup> K. 7, 14; 37, 3; 40, 15; 45, 19; 49, 20.23; mit Schleife, aber unverbunden: K. 33, 23; 36, 28; 39, 11; 45, 4.

<sup>9)</sup> K. 5, 23; 11, 25; 12, 8; 14, 32; 16, 7.10; 27, 4; 36, 28; 39, 11; 43, 15.

<sup>10)</sup> K. 4, 5; 8, 7.16.29; 9, 29; 10, 1.9.29; 13, 1.25 (im Worte); 19, 15 (im Worte); 20, 23; 28, 11; 43, 18; 45, 19; 48, 22; vgl. *DSD* 5, 12; 6, 14 usw., besonders 11, 20.



Umfange wie bei DSD <sup>1)</sup> und kann man im einzelnen auch manchmal unschlüssig sein, ob eine besondere Absicht des Schreibers vorliegt, so lässt sich doch mit ziemlicher Sicherheit sagen, dass auch in der Jes-Handschrift manche Buchstaben am Wortende, wenn auch nicht immer, so doch häufig eine gewollt abweichende Form aufweisen. Das gilt vor allem vom *Bet* <sup>2)</sup>, wie wiederholt am abgesetzten Strich deutlich zu erkennen ist <sup>3)</sup>; aber auch vom *Waw* <sup>4)</sup>. Und beim *Kof*, das gewöhnlich in der Handschrift nur von kleiner Gestalt ist, findet sich die Neigung des Abschreibers, es am Wortende grösser zu schreiben und es durch mehr oder weniger geschwungene Verlängerung des gewöhnlich nur kurzen senkrechten Strichs als Schlussbuchstaben kenntlich zu machen <sup>5)</sup>. Das tritt besonders deutlich dann in Erscheinung, wenn diese Form des *Kof* innerhalb derselben Zeile mit anderer Schreibung abwechselt <sup>6)</sup>. — Ein besonderes Problem bildet das *Mem*. Hier liegen die Dinge doch nicht so einfach, wie sie zunächst erscheinen mögen. Es ist zwar zuzugeben, dass sich nicht-finales (offenes) *Mem* am Wortende häufiger findet; aber das geschieht keineswegs in einem solchen Ausmasse, dass man einfach sagen könnte, dass nicht-finales *Mem* sich am Wortende fast ebenso häufig wie das finale *Mem* findet. Unterzieht man sich der Mühe, daraufhin die gesamte Jes-Handschrift zu überprüfen, so kommt man zu dem überraschenden Ergebnis, dass offenes *Mem* am Wortende und finales *Mem* am Wortende sich wie 1 zu 8 verhalten, aber keineswegs wie 1 zu 1 <sup>7)</sup>. Andererseits findet sich in über dreissig Fällen ein Schluss-Mem innerhalb eines Wortes (s.u.); und daneben gibt es, wenn auch nicht in der gleichen Ausgeprägtheit wie bei DSD, wo sich offenes und finales *Mem* oft kaum unterscheiden lassen <sup>8)</sup>, auch hier eine Reihe von Stellen, in denen die Schreibung des *Mem* eine Zwischenstufe zwischen den beiden geläufigen Typenformen darstellt <sup>9)</sup>. Immerhin

<sup>1)</sup> So bei *Bet*, *Gimel*, *Dalet*, *Waw*, *Jod*, *Lamed*, *Kof*, *Resch*.

<sup>2)</sup> Z.B. K. 2, 10.14; 7, 1; 8, 15; 11, 30; 13, 2; 21, 20; 23, 28; 24, 4; 25, 15; 30, 29; 31, 28 f.; 40, 1; 47, 19; 49, 3.

<sup>3)</sup> Z.B. K. 25, 6; 31, 21; 41, 3.

<sup>4)</sup> Z.B. K. 2, 17; 3, 15; 7, 22; 13, 4; 15, 20; 23, 24; 24, 28; 30, 7.9; 31, 2; 44, 8; 48, 18; 50, 3; 54, 3; mit Schleife verbunden K. 5, 16.

<sup>5)</sup> Wie z.B. K. 13, 23; 17, 6.15.18; 20, 21.30; 33, 21; 34, 19; 44, 19; 49, 29.

<sup>6)</sup> Wie K. 5, 14; 6, 22; 42, 14.

<sup>7)</sup> Rund 215 offenen *Mem* am Wortende stehen etwa 1660 finale *Mem* am Wortende gegenüber.

<sup>8)</sup> Vgl. Z.B. *DSD* 1, 11; 4, 13; 5, 7.10.13; 7, 2.5 f.; 8, 21; 9, 20.

<sup>9)</sup> Wie K. 3, 4.11; 11, 26; 12, 3.22; 15, 9; 18, 8.13; 21, 10.27, 29; 41, 9; 42, 3.16; 43, 17(?); 44, 2; 46, 16.25; 48, 16; 50, 19; 51, 2.12; 52, 27.

bleibt die Zahl der nicht-finalen Mem am Wortende auffallend. Wenn man z.B. hinweist auf K. 11, 28, wo zweimal dicht hinter einander dasselbe Wort mit verschiedenem Mem geschrieben wird <sup>1)</sup>, so scheint es durchaus gerechtfertigt, von einem pro miscue-Gebrauch beider Buchstabenformen zu sprechen <sup>2)</sup>. Aber dagegen erheben sich doch gewisse Bedenken. Denn einmal kommt dazu das offene Mem am Wortende nicht häufig genug vor; und zum andern scheint die Verwendung doch nicht ganz so willkürlich zu geschehen, sondern nach gewissen Prinzipien, auch wenn wir diese nicht mehr erkennen können. Vermutlich hat der Abschreiber eine bestimmte Absicht gehabt, wenn er das zweimal vorkommende „Höhe“ (K. 19, 21) beide Male mit verschiedenem Mem geschrieben hat. Überblicken wir das gesamte Material, so ergeben sich merkwürdige Erscheinungen über die Verwendung des offenen Mem als Schlussbuchstabens. Es scheint hier eine gewisse Gesetzmässigkeit vorzuliegen, deren Grundlagen wir zu erkennen versuchen wollen. Erstens: Offenes Mem in Worten, die aus zwei Buchstaben bestehen. a) Für Mem in der Verbindung mit Alef (als Konjunktion *'im*) <sup>3)</sup> wird in der Jes-Rolle grundsätzlich — was bei der sonst üblichen Schreiberwillkür besonders hervorzuheben ist — das offene Mem verwendet <sup>4)</sup>. Das Gleiche gilt in der Verbindung mit Gimel, da auch das Wort „*gam*“ (auch) durchgehend offenes Mem aufweist <sup>5)</sup>. b) In der Verbindung mit 'Ajin ist diese Schreibung nicht ganz so strikt durchgeführt. Soweit es sich um die Präposition „*im*“ (mit) handelt, steht, abgesehen von zwei Stellen <sup>6)</sup>, sonst immer nicht-finales Mem <sup>7)</sup>. Sofern es um das Substantiv „*am*“ (Volk) geht, liegen die Dinge etwas komplizierter. In fast drei Viertel der Fälle wird das Wort mit offenem

<sup>1)</sup> Vgl. auch K. 8, 4: 5; 14, 29; 15, 1; 19, 21; 22, 11: 15; 23, 5: 11; 37, 10 f.; vgl. auch für finales Mem im Wort K. 26, 26 und 23, 28.

<sup>2)</sup> Vgl. bei H. H. ROWLEY, *The Istanbul congress of Orientalists and the Old Testament*, V. T. I, (1951), p. 316 den Hinweis auf den dort gehaltenen Vortrag von J. LEVEEN über das Schwanken zwischen medialem und finalem Mem in der vollständigen Jesaja-Handschrift.

<sup>3)</sup> Das Substantiv „*'em*“ (Mutter) kommt nur mit Suffix vor.

<sup>4)</sup> K. 1, 21.22.23; 4, 8.23; 6, 6.24; 8, 14; 9, 23; 10, 1.8; 12, 26; 16, 29; 17, 20; 19, 10; 21, 16; 23, 1.26; 24, 28; 27, 24; 29, 11; 30, 25; 33, 29; 36, 1; 41, 25; 42, 2; 44, 18; 46, 3.5; 48, 4.9.12; 50, 19 f.; 52, 4; 53, 21 f. Ein Mittelding zwischen offenen und finalem Mem: 52, 27.

<sup>5)</sup> K. 1, 18; 4, 13; 6, 28; 7, 9; 11, 2; 12, 12; 16, 29; 18, 18; 20, 24; 22, 7; 23, 5; 24, 11; 25, 20.25; 33, 23; 36, 22; 37, 18; 38, 23; 39, 22; 40, 13 (dreimal); 41, 15.26; 47, 5 f.; 53, 13 f.; 21; 54, 12.

<sup>6)</sup> K. 23, 5; 28, 7.

<sup>7)</sup> K. 3, 18; 6, 25; 8, 11; 10, 24.28; 20, 11; 22, 18; 23, 11; 29, 15; 32, 3.

Mem geschrieben <sup>1)</sup>. Ist es aber mit Artikel versehen, hat es überwiegend ein finales Mem <sup>2)</sup>. Auch in der Verbindung mit Šin wird offenes Mem bevorzugt, sei es in der Ortsbezeichnung „šām“ (mit drei Ausnahmen) regelmässig steht <sup>3)</sup>, oder dem Substantiv „šēm“ (Name), wo es auch überwiegend vorkommt <sup>4)</sup>, oder gelegentlich in einer Verbalform von „šim“ <sup>5)</sup>. c) Anders liegt das Verhältnis bei der Verbindung mit andern Buchstaben, wo es sich gegenüber dem üblichen Brauch nur um gelegentliche Schreibung eines offenen Mem handelt; so bei „dām“ (Blut) <sup>6)</sup>, „jām“ (Meer) <sup>7)</sup>, „chom“ (Wärme) <sup>8)</sup> und dem Substantivum „rūm“ (Höhe) <sup>9)</sup>. Auch dass „iōm“ (Tag) mit nicht-finalem Mem geschrieben wird, beschränkt sich auf ganz wenige Ausnahmefälle <sup>10)</sup>, für die ein Motiv nicht zu erkennen ist. Zweitens: Als Wortschluss mehrsilbiger Wörter findet sich offenes Mem nur vereinzelt. a) So bei „’omnām“ (fürwahr) und „’āṭam“ (verschliessen), die nur je einmal bei Jes. vorkommen <sup>11)</sup>. Aus welchem Grund hier offenes Mem steht, ist nicht ersichtlich. b) Doch scheint es so, als ob bei anderen Wörtern für die abweichende Schreibung gelegentlich nicht ohne Einfluss gewesen sein mag, wenn ihre Endsilben mit den oben unter a-c aufgeführten Worten im Konsonantenbestand übereinstimmen. Jedenfalls lässt sich das durch Beispiele belegen. Bei „pit’om“ (plötzlich) <sup>12)</sup> und „n’e’um“ (Spruch) <sup>13)</sup> ist hinzuweisen auf Alef <sup>14)</sup>; bei „la’agam“ (zum Sumpf)

<sup>1)</sup> K. 1, 5.12; 8, 13; 9, 20; 11, 14; 14, 26; 15, 1; 19, 1. 29; 21, 22; 24, 10. 14.16; 27, 21 (bis); 28, 5; 36, 4.16; 37, 1.13; 41, 8; 42, 22; 50, 23.25; 51, 14.28. Mit finalem Mem: 5. 26; 6, 3.23; 18, 29; 24, 30; 35, 15 f.

<sup>2)</sup> K. 3, 7; 6, 4; 7, 25; 8, 4.27; 9, 1.5; 18, 19; 20, 23; 22, 12.17; 23, 24; 33, 7; 51, 28. Ausnahmen: K. 8, 5.18; 9, 10; 23, 22.

<sup>3)</sup> K. 7, 13; 11, 28; 16, 12; 18, 18; 21, 21 (bis); 22, 11 (bis).15; 27, 24; 31, 13; 47, 6. Ausnahmen: 11, 28; 22, 15; 28, 27.

<sup>4)</sup> Offenes Mem: K. 15, 2; 19, 12; 25, 12; 33, 26; 37, 10; 38, 10; 40, 6; 46, 9.16.18; 49, 2.12; 50, 12; 51, 9 f.; finales Mem: 12, 28; 37, 11; 42, 11; 46, 17. K. 6, 3 kommt nicht in Betracht, da der Schlussbuchstabe des Wortes fehlt.

<sup>5)</sup> K. 16, 18; 46, 27; 51, 8; finales Mem: 12, 18; 23, 2.

<sup>6)</sup> K. 1, 13; 53, 13 gegenüber 6 Stellen mit finalem Mem.

<sup>7)</sup> Nur K. 11, 4 gegenüber 27 Stellen.

<sup>8)</sup> K. 14, 29 gegenüber 14, 30.

<sup>9)</sup> K. 2, 24 gegenüber 2, 19; 9, 27; „mārôm“: 19, 21; 27, 5 gegenüber 12 Stellen. Beim Verbum kommt offenes Mem am Wortende nicht vor (vgl. 2, 20; 5, 21; 47, 15.22).

<sup>10)</sup> K. 3, 25; 24, 15; 25, 6; 50, 29; vgl. DSH 13, 2.

<sup>11)</sup> K. 30, 24 bzw. 27, 17.

<sup>12)</sup> K. 23, 11; 40, 9 gegenüber 24, 22; 40, 1.

<sup>13)</sup> Von dem 24maligen Vorkommen haben folgende 12 Stellen nicht-finales Mem: 14, 10; 15, 9; 24, 6; 31, 14; 36, 19.22; 41, 17; 45, 18; 46, 1.21; 49, 3; 54, 15.

<sup>14)</sup> K. 32, 28 und 51, 4 gehören nicht hierher; vgl. das drübergeschriebene Resch.

und „*j'nabagēm*“ (er wird sie führen)<sup>1)</sup> auf Gimel; auch für Dalet<sup>2)</sup>, Chet<sup>3)</sup>, 'Ajin<sup>4)</sup> und Resch<sup>5)</sup> zeigt sich vereinzelt die gleiche Tendenz. c) Des Weiteren findet sich mehrfach offenes Mem am Wortschluss in Plural- und Dual-Endungen<sup>6)</sup>. d) Auch kommt es des öfteren bei Suffixen<sup>7)</sup> und ganz vereinzelt bei Afformativen (Verbalaffixen)<sup>8)</sup> vor. Drittens wird ganz überwiegend offenes Mem am Wortende verwendet, wenn ihm ein anderes Mem als vorletzter Buchstabe vorangeht<sup>9)</sup>. Im Verfolg dieses Prinzips müsste man dann erwarten, dass auch dann nicht-finales Mem geschrieben wird, wenn überhaupt zwei Mem auf einander folgen. Dass dieser Schluss nicht ganz von der Hand zu weisen ist, zeigt die Tatsache, dass bei etwas mehr als einem Sechstel aller Vorkommen ein offenes Mem am Wortende steht, sofern das nächste Wort mit dem gleichen Buchstaben beginnt<sup>10)</sup>. Viertens zeigt sich eine gewisse Umkehrung des Prinzips insofern, als a) vereinzelt die beiden letzten gleichen Buchstaben eines Wortes als finales Mem geschrieben werden<sup>11)</sup>. b) Auch sonst kommt finales Mem wiederholt innerhalb eines Wortes vor; vor allem bei Suffixen<sup>12)</sup>, aber auch bei Verbalformen und einmal bei „*šām*“ (*šmb*)<sup>13)</sup>. Während es sich bei all diesen Stellen (mit Ausnahme von K. 43, 14) um Formen mit auslautendem Hē handelt, findet sich c) finales Mem innerhalb eines Wortes noch sechsmal<sup>14)</sup>, ohne dass sich dafür ein einigermaßen wahrscheinlicher Grund aufzeigen lässt, wenn anders man ihn nicht in der Nachlässigkeit des Abschreibers suchen will. Aus dem Gesagten wird jedenfalls deutlich, dass man bei der Jes-Rolle nicht ohne weiteres

<sup>1)</sup> K. 34, 23 bzw. 41, 10.

<sup>2)</sup> „*ādām*“ (Mensch) K. 23, 30; 26, 6 gegenüber 24 Stellen mit Schluss-Mem.

<sup>3)</sup> K. 3, 4; 25, 1.20; 43, 25.

<sup>4)</sup> „*pa'am*“ 34, 9 (anders 53, 21) und „*sa'am*“ 10, 12 (anders: 21, 4; 25, 13).

<sup>5)</sup> „*tārām*“ 14, 22; 22, 3 (gegenüber 6 Stellen); „*kārām*“ 4, 12 (gegenüber 4 Stellen).

<sup>6)</sup> K. 23, 25; 26, 19; 31, 6; 35, 22; 36, 29; 38, 3; 49, 14; 50, 10; 2, 4; 30, 22; 42, 3; 51, 24; 54, 14.

<sup>7)</sup> K. 1, 18; 2, 12; 3, 19; 8, 8; 15, 9; 23, 26; 24, 8.13.20; 26, 5; 27, 4.7; 29, 13; 30, 20; 33, 26; 47, 25; 51, 7.

<sup>8)</sup> K. 3, 19; 22, 18.

<sup>9)</sup> K. 4, 10; 12, 2; 16, 23; 23, 5; 28, 7; 30, 17; 39, 29; 40, 4; 41, 27; 48, 28; 49, 14. 22; 51, 1; Finales Mem dagegen: 27, 11; 28, 2 f.; 38, 4; 41, 10.

<sup>10)</sup> K. 4, 1; 15, 1; 17, 8; 23, 11.25; 24, 8.16; 27, 5.12; 34, 23; 42, 16.

<sup>11)</sup> K. 28, 10; 48, 7.

<sup>12)</sup> K. 12, 23; 28, 8; 34, 20; 37, 24; 38, 30; 42, 1.10.15; 43, 17; 45, 22; 46, 20; 47, 8.22 f.; 48, 13 f. 17; 50, 6; 52, 6 f.; 53, 15.

<sup>13)</sup> K. 34, 23; 43, 14 bzw. 43, 27.

<sup>14)</sup> K. 1, 8; 21, 10; 23, 24.28; 25, 7; 26, 26.



von einem pro miscue-Gebrauch von offenem und finalen Mem sprechen kann und dass für den vom Üblichen abweichenden Gebrauch sich immerhin gewisse Richtlinien wahrscheinlich machen lassen, die zum Teil ihre Bestätigung dadurch finden, dass sie in DSD ebenfalls angewendet scheinen <sup>1)</sup>).

Zum Schluss sei noch kurz die Frage gestreift, ob wir es in der Jes-Handschrift mit einem oder mehreren Abschreibern zu tun haben. KAHLE <sup>2)</sup> hat im Besonderen auf die Uneinheitlichkeit des Textes hingewiesen und zwei verschiedene Texttypen herausgestellt, als deren Exponenten er die Kolumnen 8 und 44 abbildet. Er sieht den Schnittpunkt genau in der Mitte (hinter K. 27) und stellt fest, dass „es scheint, dass gewisse Ansätze zur plene-Schreibung, die in der ersten Hälfte vorliegen, in der zweiten Hälfte ziemlich konsequent weiter geführt worden sind“ (S. 75) <sup>3)</sup>. Von anderen Gesichtspunkten aus hat NOTH <sup>4)</sup> die gleiche Frage erörtert und kommt unter Berufung auf die zwar bis zu Ende linierte, aber nicht mit Text vollgeschriebene Kolumne 27 und die Randmassora zu Jes. xxxiv 20 („Hälfte des Buches“) zu dem Schluss, dass das Buch Jes. in zwei Teilen abgeschrieben wurde. Aber vielleicht wird man hier noch einen Schritt weiter zu gehen haben. Zwar ist der Schriftduktus nicht

<sup>1)</sup> Bei DSD liegen die Dinge durch das häufige Vorkommen eines Zwischen-Mem (zwischen offenem und finalem) nicht ganz so deutlich. Immerhin sei hingewiesen zu 1a) auf DSD 5, 14; 6, 18.24; 7, 17.19; 6, 1.19; zu 1b) auf 4, 13; 9, 22; zu 2c) auf 8, 8 (?); 11, 7.

<sup>2)</sup> Es ist beachtlich, mit welcher Vorsicht KAHLE hier formuliert; und das mit gutem Grunde. Denn bei der bunten Beschaffenheit des Materials geben plene und defektive Schreibung keine ausschlaggebenden Kriterien. Dafür einige Beispiele. Bei „kol“ findet sich bei 106maligen Vorkommen in der ersten Hälfte (I) nur 14mal plene-Schreibung (Jes. ii 12, 13, 14, iii 1, ix 8, xiii 5, 7, xiv 10, xiii 1, 3; xvi 7, xix 10, xxviii 22, xxx 5); die zweite Hälfte (II) hat durchgehend plene-Schreibung. Für „koh“ (also); I nur defektiv mit Ausnahme von Jes. x 24 (Verhältnis 10: 1); II nur plene. Für „mi“ (wer) I nur defektiv; bei II halten sich defektive und plene-Schreibung nahezu die Waage (Verhältnis 9: 10). Für „Jerusalem“ bei I defektiv: plene = 13: 8; bei II nur plene ausser Jes. lii 1, wobei anzumerken bleibt, dass Jes. i 1 und Jes. lxii 7 in plene-Schreibung korrigiert ist. Für „ke“ (denn) ergibt sich ein noch merkwürdigeres Bild; defektive Schreibung verhält sich zur plene-Schreibung in Kolumne 1-8 wie 14: 23, in Kol. 9-16 wie 19: 4 und in Kol. 17-27 wie 59: 1 (nur Jes. xxx 18 ist plene geschrieben); in II nur plene-Schreibung ausser Jes. lii 5.6 (Verhältnis 70: 1) und dem späteren Nachtrag Jes. xl 7. Nachtrag: Nach Abschluss des Aufsatzes erschien J. HEMPEL, Beobachtungen an der „syrischen“ Jesajarolle vom Toten Meer, ZDMG Bd. 101 (1951), S. 138-173; vgl. besonders S. 141-145.

<sup>3)</sup> Die hebr. Handschr. usw., S. 74-76.

<sup>4)</sup> M. NOTH, Eine Bemerkung zur Jesajarolle vom Toten Meer, V. T. I (1951), S. 224-226.

sonderlich individuell; aber doch ergeben sich manche Anzeichen dafür, dass wahrscheinlich noch mehr als nur zwei Schreiber bei der Jes-Rolle am Werk gewesen sind. Wir sehen diese Spuren aber nicht sowohl in den von KAHLE <sup>1)</sup> aufgeführten Möglichkeiten als vielmehr in der Handschrift selber <sup>2)</sup>. Nicht zuletzt aber in den von uns herausgestellten Schreibereigentümlichkeiten, die so mannigfach und willkürlich und einander widersprechend sind, dass man sie schwerlich auf ein und denselben Schreiber wird zurückführen können.

(Abgeschlossen: 7. Januar 1952)

---

<sup>1)</sup> *Die hebr. Handschr. usw.*, S. 75 f

<sup>2)</sup> Kolumne 7 f. sind im Vergleich zum Vorhergehenden breiter aus einander gezogen, während z.B. K. 9 f. wieder ein steileres und geschlosseneres Schriftbild bieten. Kolumne 11 zeigt weniger Sorgfalt; zuweilen ist die Schrift kleiner und enger (wie K. 17 f.; 30); Kolumne 43 ist die Schrift grösser usw.

---

# DIE BABYLONISCHE DATIERUNG IM PENTATEUCH UND DAS ALTER DES PRIESTER-KODEX

von

ELIAS AUERBACH

Haifa

Die Versuche, bestimmte Stücke der Bibel und vor allem des Pentateuchs einer bestimmten Zeit zuzuweisen, leiden fast durchweg an einer gemeinsamen Schwäche: Sie gründen sich vorwiegend auf literarkritische und philologische Überlegungen, die ein stark subjektives Element enthalten und deswegen nur eine bedingte Überzeugungskraft haben. Im besten Falle geben sie nur einen zeitlichen Ansatz innerhalb weiter Grenzen.

Im folgenden soll ein neuer Weg beschritten werden. Es gibt ein rein historisches Kennzeichen, das für zahlreiche Stücke des Pentateuchs den vollkommen sicheren Ansatz eines „terminus ante quem non“ erlaubt. Dieser Schlüssel schliesst viele Schlösser.

Es ist das *Auftreten der babylonischen Datierung im Pentateuch*.

Über die Kalender-Rechnung im alten Israel sind wir ausreichend unterrichtet. Das Jahr ist dem Natur-Ablauf entnommen, es ist ein *landwirtschaftliches Jahr*. Es beginnt im Herbst, wie der „Bauern-Kalender von Geser“ (10. Jahrh.) erweist. Den Beginn können wir noch genauer festlegen durch Ex. xxiii 16. Hier heisst es: **וְחַג הָאֶסֶף בַּצֹּאת הַשָּׁנָה**. Das „Fest der Lese“, das spätere Sukkot-Fest, liegt am „Ausgang des Jahres“, das neue Jahr beginnt also *nach dem Sukkot-Fest*. In der Parallel-Stelle Ex. xxxiv 22 heisst es **וְחַג הָאֶסֶף תְּקִיפת הַשָּׁנָה** „das Fest der Lese Umschwung des Jahres“, was sachlich dasselbe bedeutet. Das Jahr beginnt also mit dem fühlbarsten Einschnitt der Jahreszeiten, dem ersten Regen; und das ist für ein Bauernvolk nur natürlich.

Das Jahr wird in 12 Monate eingeteilt, von deren Namen uns bisher vier bekannt waren, die sämtlich mit Vorgängen der Natur in Verbindung stehen. Zunächst kennen wir einen Monat **אֲבִיב** (Ex. xiii 3; xxiii 15; xxxiv 18; Dt. xvi 1). Es ist ein Frühjahrs-Monat, später Nisan genannt, in den das Mazzot-Fest und der Auszug aus

Ägypten fällt, der sechste Monat des alten Kalenders. Der Name bedeutet „Ähre“. Ihm folgt der Monat חו, „Blumen-Pracht“ (später *Ijjar*), der 7. Monat des alten Jahres, in 1 Reg. vi 1 als „der zweite Monat“ bezeichnet. Über diese Rechnung werden wir bald zu sprechen haben. Weiter kennen wir den Monat אתנים (Monat der „ständig fliessenden Bäche“) aus 1 Reg. viii 2, wo er als Monat eines Festes, offenbar des Lese-Festes, und als 7. Monat bezeichnet wird (später *Tišre*). Er ist der 12. Monat des alten Kalenders, der Monat vor dem ersten Regen, und daher sein Name. Endlich ist noch ein Monat בול 1 Reg. vi 38 erwähnt („Frucht“, später חשון) und hier als der „8. Monat“ bezeichnet. Er ist der erste Monat des alten Kalenders.

Was aber bisher nicht erkannt worden ist, das ist, dass wir augenscheinlich noch zwei weitere alte Monats-Namen im biblischen Text finden. Bei der Hagel-Plage heisst es Ex. ix 31-32: „Der Flachs und die Gerste wurde niedergeschlagen, denn die Gerste ist אביב und der Flachs גבעל; aber der Weizen und die kussemet wurden nicht niedergeschlagen, denn sie sind אפילת. Gewöhnlich übersetzt man: „die Gerste war in der Ähre und der Flachs im Stengel“, und weiter, in Ermangelung eines besseren, אפילת als „spät reifend“. Das mag wörtlich und sogar sachlich richtig sein. Aber in Wirklichkeit haben wir hier lauter Monats-Namen vor uns: „...denn die Gerste ist eine abib-Pflanze, und der Flachs eine gib'ol-Pflanze, aber Weizen und kussemet sind afilet-Pflanzen“. Wir können auch die Monate sehr gut bestimmen. Von der Gerste wissen wir, dass sie im Monat abib reift und geerntet wird. Durch den Bauern-Kalender von Geser wissen wir vom Flachs dasselbe für den vorhergehenden Monat; also ist *gib'ol* = *adar*, der 5. Monat des alten Jahres. Der Weizen aber wird bekanntlich im 3. Monat *siwan* geerntet, und das stimmt sehr gut dazu, dass der 2. Monat (*ijjar*) bereits durch den alten Namen *zim* besetzt ist. Also ist *afilet* = *siwan*, der 8. Monat des alten Kalenders.

Wir kennen demnach von den zwölf alten Monats-Namen sechs.

Die wichtigste Frage ist jetzt für uns: Wie lange ist dieser alte Kalender im Gebrauch geblieben, und wann ist ein neuer Kalender mit anderen Monats-Bezeichnungen eingeführt worden? Durch glückliche Zufälle können wir diesen, wie wir gleich sehen werden, sehr bedeutungsvollen Zeitpunkt mit grosser Genauigkeit feststellen.



In der oben angeführten Stelle Dt. xvi 1 ist die alte Monats-Bezeichnung *abib* für den Pessah-Monat als allgemein bekannt ohne Erläuterung benutzt. *Also ist der alte Kalender im Jahre 622 v. Chr. noch in Gebrauch gewesen*, als das Deuteronomium aufgefunden wurde.

Ganz anders liegen die Dinge für 1 Reg. vi 1. Wenn es hier heisst: „*zin*, das ist der 2. Monat“, und ebenso in vi 38 „*bul*, das ist der 8. Monat“, so bedeutet das, dass diese Erläuterungen beträchtlich später dem Text eingefügt wurden, zu einer Zeit, wo die alten Namen bereits verschollen waren, also im Exil oder nach dem Exil. Wem würde es heute einfallen, in einer historischen Angabe zu schreiben: „April, das ist der 4. Monat“? Das weiss jedes Kind. Wer dagegen heute über die französische Revolution berichtet, kann sehr wohl schreiben: „Brumaire, das ist November“ oder „Thermidor, das ist Juli“, denn diese Namen sind völlig verschollen.

Wann haben wir nun in geschichtlichen Berichten der Bibel die *erste Datierung* nach einem neuen Kalender, dessen Jahr im Frühling beginnt, und dessen „erster Monat“ der alte *abib* ist? Die früheste Datierung nach diesem System findet sich in der Zeit Jeremias, Jer. xxxvi 9: „Im 5. Jahre des Jehojakim (604/03) . . . im *neunten* Monat“. Dieser 9. Monat war ein *Winter*-Monat (xxxvi 22), später *kislew* genannt, während der 9. Monat nach der Alten Zeitrechnung der *tammuz*, also im Hochsommer, war.

*Der Neue Kalender muss also zwischen 622 und 604 in Juda eingeführt worden sein.*

Es ist der babylonische Kalender. Und wir können sogar genau das Jahr angeben, in dem er eingeführt wurde. Bis zum Tode Josias war Juda selbständig. Durch die Schlacht bei Karchemiš, Sommer 605, wurde es unter Jojakim Provinz Babyloniens (2 Reg. xxiv 1). Der babylonische Kalender war jetzt Staats-Kalender und musste als solcher rezipiert werden. Es ist wahrscheinlich, dass die zitierte Stelle Jer. xxxvi 9 etwas später niedergeschrieben ist, aber das ist für unsere Schlussfolgerungen unerheblich.

Das babylonische Jahr beginnt im Frühjahr mit dem Monat *nisan* als erstem Monat. In Juda wurden noch lange Zeit die Monate des babylonischen Jahres als erster, zweiter usw. Monat *gezählt*, aber ohne die babylonischen Namen (diese treten erst unter Nehemia auf). So datiert Ezechiel durchweg (mit Sicherheit nach dem Frühlingsjahr Ez. xxxiii 21), und ebenso auch in allen späteren Datierungen das Buch Jeremia (z.B. xxviii 1, 17, xxxix 1, 2, xli 1). Wo im alten israelitischen Kalender Monate erwähnt werden, werden sie selbstverständ-

lich mit ihrem Namen benannt; ebenso wie wir heute nicht daran denken, statt „April“ zu sagen „im 4. Monat“ oder statt „Oktober“ „im 10. Monat“.

Und das ist sehr wichtig: *Überall, wo die Monate einfach gezählt sind* (erster, zweiter, usw. Monat), *ist der babylonische Kalender mit dem Anfang im Frühjahr gemeint*, und oft lässt sich das mit Sicherheit erweisen. Die Schlussfolgerung, die wir zu ziehen haben, und die für die Bibel-Forschung von weittragender Bedeutung ist, muss daher sein:

*Alle Stücke des Pentateuchs, in denen babylonische Datierung benutzt wird, sind erst nach dem Jahre 605 niedergeschrieben.*

Die meisten dieser Stücke stammen also aus dem Exil oder der Zeit nach dem Exil. So haben wir endlich eine Möglichkeit, die viel diskutierte Frage nach dem Alter des Priester-Kodex endgültig zu entscheiden. Damit wird auch umgekehrt die Zugehörigkeit strittiger Stücke zum PK entweder gesichert oder als unmöglich erkannt. Der Gedanke, dass der in der Bibel benutzte Kalender von Bedeutung für die Litterar-Kritik sein kann, ist bereits von WELLHAUSEN nebenher erwähnt (*Proleg.*, 5. A., S. 106 ff.), aber nicht in seiner systematischen Bedeutung erkannt worden.

Wir wollen nun die Anwendung dieses Schlüssels an Texten des Pentateuchs im einzelnen vornehmen.

Einer der wichtigsten Texte ist Ex. xii 1-20, die Vorschrift über das Pessah-Opfer. Am Anfang dieses Stückes finden wir gradezu die feierliche Einführung der neuen Datierung, xii 2: „Dieser Monat (der Pessah-Monat) sei euch der Anfang der Monate, der erste sei er euch für die Monate des Jahres“. Hier kann nicht der geringste Zweifel sein, dass der erste Monat der Frühjahrs-Monat ist, also der babylonische Kalender angewendet wird. Diese Datierung ist noch einmal in v. 18 wiederholt, sodass mit Sicherheit gesagt werden kann, dass der Abschnitt xii 1-20 jünger ist als das Jahr 605.

Daraus ergeben sich wichtige Folgerungen. Alle Forscher stimmen darin überein (auch JECH. KAUFMANN, *Toldot ha-emunah ha-jisraelit*, S. 122), dass dieser Abschnitt dem PK angehört. Während aber KAUFMANN mit Mitteln der Logik „bewiesen“ hat, dass der PK älter sein muss als das Dt, wissen wir jetzt mit Sicherheit, dass dieser Abschnitt des PK *jünger ist als das Dt*. Das hier gegebene Gesetz weicht in zwei wichtigen Punkten von dem des Dt ab: 1) Nach dem PK wird das Pessah-Lamm im Hause geschlachtet, nach Dt nur im Tempel zu Jerusalem (Dt. xvi 5-6); 2) bei D wird das Opferlamm gekocht

(Dt. xvi 7), bei P gebraten, unter ausdrücklicher Ablehnung des Kochens (Ex. xii 9). Wir lernen daraus, dass in diesem Fall der PK sich nicht gescheut hat, wirklich ein älteres bestehendes Gesetz, das für sich mosaische Autorität in Anspruch nahm, abzuändern, hier allerdings wohl in Anlehnung an frühere Gebräuche, die von D abgeschafft worden waren.

Wenn wir im Buche Exodus nach weiteren babylonischen Datierungen suchen, so finden wir den eben erwähnten „ersten Monat“ wieder in Ex. xl 2 und 17. Hier wird erzählt, wann und wie Mose das ohel mo'ed aufstellt. Er errichtet es in der Wüste während der Wanderung — aber nach babylonischem Datum, am ersten Tage des ersten Monats. Diese Stelle muss also nach 605 niedergeschrieben sein, und auch sie gehört nach allgemeiner Übereinstimmung dem PK an.

Aber hier können wir noch weitere wichtige Schlüsse ziehen. Wenn diese Erzählung so jung ist, so heisst das, dass hier das so sorgfältig festgehaltene *Zeit- und Lokal-Kolorit der Mose-Zeit ein künstliches* ist. Seine Ausmalung erfolgt etwa 700 Jahre nach den berichteten Ereignissen.

Ein zweiter literar-geschichtlicher Schluss drängt sich sofort auf. Die Reihenfolge, in der die Aufstellung des Stiftszeltes und seiner Geräte erzählt ist, entspricht genau der Reihenfolge, in der die Anfertigung in der ausführlichen Beschreibung des Stiftszeltes in den vorhergehenden Kapiteln (xxv-xxxi und xxxv-xxxix) erzählt ist. Kap. xl ist nur eine Zusammenfassung und Wiederholung dieser Aufzählung. Also stammt auch diese ganze Schilderung, die zweifellos ebenfalls dem PK angehört, aus der gleichen späten Zeit, vermutlich des Exils, oder aus der Zeit nach dem Exil. Von einem „geschichtlichen Horizont der Mose-Zeit“, den KAUFMANN als charakteristisch für den PK ansieht, kann hier gar keine Rede sein.

Verfolgen wir den roten Faden der Monats-Datierung weiter, so kommen wir an Lev. xvi, das Ritual des Versöhnungs-Tages. Als Datum ist hier (xvi 29) „der siebente Monat, am zehnten des Monats“ gegeben; also ist auch hier der erste Monat der Frühlings-Monat, das Jahr das babylonische Jahr.

Zur gleichen Materie, zum Fest-Ritual, gehört das nächste Stück, das uns interessiert, Lev. xxiii. Hier finden wir die babylonische Datierung an nicht weniger als fünf Stellen, in vv. 5, 24, 27, 34, 39. *Dieses ganze Kapitel ist also jung*, es entstammt dem Exil oder der Zeit nach dem Exil.

Das Gleiche gilt von einem verwandten Abschnitt, der ebenfalls von

den Festen und ihrem Opfer-Ritual handelt: Num. xxviii 16 bis xxix 39. Hier findet sich die babylonische Datierung in xxviii 16; xxix 1, 7, 12.

Wir wenden uns jetzt den Listen und Zählungen zu, denen das 4. Buch des Pentateuchs seinen lateinischen Namen „Numeri“ verdankt. Diese Listen, im PK überliefert, hält KAUFMANN für uralte. Aber auch MARTIN NOTH (*System der Zwölf Stämme Israels*, 1930), der der kritischen Schule angehört, sieht in ihnen alte Dokumente, die ihm als Basis für weitreichende Schlüsse dienen. Wir wollen an diesen Abschnitten unseren neuen Schlüssel versuchen.

In Num. i 1-16 haben wir vor uns eine Liste von Stammesfürsten, die die Zählung des Volkes überwachen sollen. Diese Liste wird durch die babylonische Datierung (i 1) „am ersten des zweiten Monats“ als jung erwiesen.

Dann folgt die Liste des Zählungs-Ergebnisses Num. i 18-43. Diese Liste wird durch das babylonische Datum in i 18 „am ersten des zweiten Monats“ als jung erwiesen und verliert damit jede Bedeutung als geschichtliches Dokument. Eine solche Bedeutung kann die Liste schon nicht haben wegen der phantastischen Zahlen, die sie bringt: 603.550 wehrhafte Männer, was einer Volkszahl von etwa  $2\frac{1}{2}$  Millionen entsprechen würde! Das ist nicht mehr Übertreibung, sondern bare Phantasie.

Eine weitere Liste ist gegeben in Num. x 11-28. Auch sie ist eingeführt durch eine babylonische Datierung in x 11, wodurch späte Niederschrift mit Sicherheit bezeugt wird. Diese Liste gibt die „Lager-Ordnung“ der Stämme, die damit gleichfalls nicht als historische Tradition, sondern als Phantasie-Produkt erwiesen wird.

Die späte Niederschrift dieses Abschnittes wird auch bezeugt durch die Wort-Misbildung *bne binjamin* in v. 24. Der korrekte, in den älteren Schriften allein gebrauchte Plural von binjamin ist *bne-jamin* oder *bne-ha-jjemini*.

Aber wir können hier den Kreis der als jung zu erkennenden Stücke durch die bisherigen Ergebnisse noch ausdehnen. Kap. Num. ii ist seinem Inhalt nach abhängig auf der einen Seite von der „Lager-Ordnung“ in Kap. x, auf der anderen Seite von der Zählung in Kap. i, da in Kap. ii genau dieselben Zahlen wie in der Zählung gegeben sind. Also muss auch dieser Abschnitt jung sein, obwohl wir hier durch Zufall keine Datierung als Leitfaden finden.

Ganz dasselbe gilt für die Liste in Num. xxvi. Auch diese ist genau nach der „Lager-Ordnung“ disponiert, und auch sie bringt die unmöglichen riesigen Zahlen (aber bezeichnender Weise in den Einzel-



posten stark abweichende, wodurch ihr eigener Wert und der Wert der Zählung in Kap. i vollständig vernichtet wird). Auch dieses Kapitel ist also jung. Ganz ebenso ist die Stammes-Liste in Kap. vii nach der künstlichen „Lager-Ordnung“ disponiert, und für sie gilt das gleiche.

Schliesslich sei noch erwähnt, dass in Kap. ix 1-14 die babylonische Datierung der Monate dreimal vorkommt (v. 1, 5, 11) und auch diesen Abschnitt als spät geschrieben kennzeichnet.

Das letzte Stück im Buche Numeri, das wir noch zu behandeln haben, ist das bekannte *Verzeichnis der Stationen* der Wüsten-Wanderung Num. xxxiii. In diesem Verzeichnis ist eine solche Fülle von geographischen Namen gegeben, dass der Eindruck eines völlig authentischen und zeitgenössischen Dokuments entsteht. In der Tat haben viele und besonders englische Gelehrte sich bemüht, wenigstens einen Teil der hier aufgeführten Orte zu identifizieren, und es gibt zahlreiche „Karten der Wüsten-Wanderung“, die in wundersamen Schlangenlinien die 40-jährige Wanderung der Israeliten darstellen.

Aber die Mühe ist leider umsonst. Denn in dieser Liste zeigt die babylonische Datierung in v. 3 (hier ausdrücklich der Pessah-Monat als erster Jahres-Monat!) und in v. 38, dass auch hierbei nicht gute alte Tradition, sondern ein Erzeugnis exilischer oder nachexilischer Schriftstellerei vor uns steht. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass diese Namen frei erfunden sind. Sie alle oder ein grosser Teil von ihnen stellen gewiss Örtlichkeiten auf der Sinai-Halbinsel dar; aber der Wüstenzug 40 Jahre lang kreuz und quer durch die unwirtliche Halbinsel ist historisch und physisch unmöglich und ist ein Produkt später Schriftsteller. Aus dem wirklich alten literarischen Material, den Mose-Sagen, geht hervor, dass die Israeliten von Gosen aus direkt nach Kadeš zogen, hier blieben und von hier aus direkt zur Eroberung Kanaans aufbrachen.

Von besonderem Interesse ist es, dass im *Sintflut-Bericht*, einem der Ausgangspunkte der modernen kritischen Bibel-Forschung, der Anteil des PK ebenfalls durch babylonische Datierung erkennbar ist und durch diese als späte Bearbeitung eines älteren Berichtes erwiesen wird. Solche Datierungen finden sich Gen. vii 11, viii 4, 5, 13, 14. Danach beginnt die Flut „im 2. Monat, am 17. des Monats“. „Im 7. Monat, am 17. Tage des Monats“ sitzt die Arche auf dem Ararat fest. Die Wasser nehmen ab „bis zum 10. Monat“. „Im 10. (Monat), am ersten des Monats“ werden die Spitzen der Berge sichtbar. „Im ersten Monat (des folgenden Jahres), am ersten des Monats“ haben

sich die Wasser verlaufen, „im 2. Monat, am 27. des Monats“ ist die Erde trocken.

Ich halte es für wahrscheinlich, dass in dieser Zeitrechnung als „erster Monat“ ausnahmsweise der *Tišre* anzusehen ist; das geht auf spät-religiöse Erwägungen zurück, dass das ro's haššanah-Fest das Auftauchen der neuen Erde, der Geburtstag der neuen Welt sein soll. Dann würde die grosse Flut mit dem Beginn der Regenzeit einsetzen und mit ihrem Ende in ersten Frühlingsmonat aufhören. Trotzdem ist die Zählung nur durch den babylonischen Kalender zu verstehen (s. im folgenden); denn der alte israelitische Kalender kannte keine Rechnung nach der Ordnungszahl der Monat, sondern nannte die Namen der Monate. Und ausserdem ist im alten Kalender nicht der *tišre*, sondern der *bešwan* der erste Monat.

Wir fassen zusammen.

Das bemerkenswerteste Ergebnis ist, dass *babylonische Datierung nur im PK vorkommt*. Alle hier aufgezählten Stücke gehören dem PK an. *Die Datierung ist das sicherste Merkmal des PK.*

Dieses sichere Merkmal der babylonischen Datierung ergibt, dass die folgenden Stücke des PK *jünger sind als Deuteronomium*:

Ex. xii 1-28, Ex. xl (und darum auch Ex. xxv-xxxi und xxxv-xxxix. Lev. xvi und xxiii.

Num. i 1-43, ix 1-14, x 11-28 (und darum auch Kapp. ii, vii, xxvi), xxviii 16-xxix 39, xxxiii.

Damit ist etwa die Hälfte des PK als in der Zeit nach 605 redigiert nachgewiesen. Das heisst noch nicht, dass alle anderen Teile des PK älter sind. Wir können ihr Alter nur nicht mit der gleichen Sicherheit feststellen, weil in ihnen keine babylonische Datierung vorkommt und wir auf inhaltliche und sprachliche Kennzeichen allein angewiesen sind.

Aber der PK enthält auch grössere Stücke höheren Alters, und sein Material ist sicher zum Teil uralt. Für eine Anzahl von Stücken konnte ich durch ein stilkritisches Zeichen, die Form des Zehngebots, ein hohes Alter nachweisen. Es ist gewiss kein Zufall, dass alle diese alten Stücke des PK sich in einem geschlossenen Kodex finden, den man das „Heiligkeits-Gesetz“ genannt hat (Lev. xv, xvii-xxv).

Eine Einzelfrage ist zum Schluss noch zu erörtern: Wie kommt es, dass der Neujahrs-Tag des jüdischen Jahres bis heute der erste *Tišre* ist und nicht der erste *Nisan*?

Merkwürdigerweise hat WELLHAUSEN (*l.c.*) in diesem Jahresanfang einen Überrest des alten Kalenders mit dem Jahresanfang im Herbst gesehen und damit sich die grundlegende Erkenntnis von der Bedeutung der babylonischen Datierung als kritischen Schlüssels verbaut. Seine Annahme ist deswegen unmöglich, weil ja im alten israelitischen Kalender der Jahresanfang gar nicht am ersten *Tišre* was, sondern erst *nach dem Fest der Lese* (s.o.), also etwa am 1. *bešwan*. Die Erklärung ist vielmehr eine andere.

Als der Staat Juda 605 Vasallenstaat Babyloniens wurde und damit den babylonischen Staats-Kalender übernahm, war der Tag des Jahresanfangs durch ein hohes religiöses babylonisches Fest besetzt. Das jüdische Neujahrs-Fest, im PK *יום תרועה* genannt, ist erst nach diesem Termin eingeführt worden. Es ist weder unter den alten Festen im Exodus (Ex. xxiii und xxxiv) noch im Deuteronomium erwähnt, sondern zum ersten Mal im PK (Lev. xxiii 24 und Num. xxix 1), in Abschnitten, die nach 605 entstanden sind. Wenn aber die Juden eine bürgerliche Assimilation, den neuen Kalender, geschehen lassen mussten, gaben sie sich doch zu einer religiösen Assimilation nicht her. Ein Neujahrs-Fest am 1. *Nisan* wäre für die damaligen Juden etwa das Gleiche gewesen wie für die heutigen Juden der Sonntags-Gottesdienst. Sie verlegten daher die Feier ihres Neujahrs-Festes soweit sie konnten, um ein volles Halbjahr, auf den 1. *Tišre*. Seitdem schwanken die Juden zwischen den beiden Jahres-Anfängen hin und her: vom ersten *Nisan* zählen die sie Monate, vom ersten *Tišre* die Jahre.

Aber wenn auch das Neujahrs-Fest am ersten des siebenten Monats gefeiert wird und nicht am ersten des ersten Monats, seine Orientierung nach dem babylonischen Jahr und damit seine späte Entstehung bleiben trotzdem klar, denn *beide* Daten sind nur im babylonischen Jahr denkbar. Nach dem alten israelitischen Kalender hätte das Neujahr am Neumond nach dem Sukkot -Fest gefeiert werden müssen.

Nur der Vollständigkeit halber sei hinzugefügt, dass auch der Versöhnungs-Tag ein ganz spätes Fest ist, das in den alten Aufzählungen der Feste nicht vorkommt, sondern erst in den jüngsten Abschnitten des PK (Lev. xvi 29-31, xxiii 27, Num. xxix 7). Jeḥeskel KAUFMANN (*l.c.*, S. 135) behauptet zwar, dass in der Wüste die Israeliten grade Pessah und Jom ha-kippurim gefeiert hätten; aber sein einziger Zeuge dafür ist der Abschnitt Lev. xvi, von dem wir nachgewiesen haben, dass er nach 605 entstanden ist.

# A PROPOS DU KARAÏSME ET DES TEXTES DE LA MER MORTE

PAR

S. SZYSZMAN

Paris

Déjà, après la publication, en 1910, de „l'Ecrit de Damas”, on a attiré l'attention sur la parenté de ses idées avec les idées du Karaïsme. Cette question a été étudiée par le R.P. M. J. LAGRANGE <sup>1)</sup> dans un remarquable article, très avancé sur les conceptions de son époque, et qui n'a été totalement compris que récemment.

La découverte des manuscrits de la Mer Morte a actualisé ce problème. Une opinion qui gagne de plus en plus d'adeptes dans le monde savant et dont les fondements s'avèrent de plus en plus solides, a été formulée par W. F. ALBRIGHT <sup>2)</sup> dans les termes suivants: „On the other hand, we do have here evidence for some of the lost background of Christianity and probably of the Karaite movement”. Il suggère que „The background of the Karaites demands fresh examination”.

Sans entrer dans aucun commentaire et sans tendre vers une conclusion, nous citons ici plusieurs textes qui, au moins partiellement, pourraient contribuer à la solution de l'un des problèmes si complexes qui sont en question.

Tout d'abord, il faut souligner le texte de MAKRIZI, dont le R.P. LAGRANGE a compris et estimé l'importance <sup>3)</sup>. Ce passage, d'après la traduction de SILVESTRE DE SACY <sup>4)</sup>, est le suivant:

---

<sup>1)</sup> La secte juive de la Nouvelle Alliance au pays de Damas, *Revue Biblique Internationale*, Nouvelle Série, Neuvième année, Tome IX, Paris, 1912, pp. 213-240 et 321-360.

<sup>2)</sup> *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. Supplementary Studies no. 10-12. *The Dead Sea Manual of Discipline*, Translation and notes by WILLIAM HUGH BROWNLEE, New-Haven, 1951, Postscript, pp. 60 et 58.

<sup>3)</sup> *O.c.*, pp. 330-331.

<sup>4)</sup> *Chrestomathie arabe*..., par M. le Baron SILVESTRE DE SACY. Seconde édition, Tome 1-er, Paris 1826, p. 294.



„Environ trois cents ans, ou un peu plus, après le rétablissement du temple et le retour de la captivité, il survint une grande division entre les enfants d'Israël, par rapport à leur religion. Cela fut cause qu'un parti qui étoit de la maison de David, sortit de Jérusalem: ils se retirèrent dans les régions de l'Orient, comme avoient fait leurs pères la première fois, et emportèrent les exemplaires de la Mischna qui avoient été transcrits, pour l'usage des rois, sur l'exemplaire écrit de la main même de Moïse. Etablis dans les contrées de l'Orient, ils se conformèrent exactement à ce que contenoient ces livres, depuis l'époque de leur émigration de Jérusalem, jusqu'au temps où Dieu ayant donné aux hommes la religion islamique, Anan, chef de la captivité, vint des contrées orientales dans l'Irak, ce qui arriva sous le khalifat du prince des fidèles Abou-Djafar Mansour, en l'année 136 de l'hégire.”

D'après l'estimation de SILVESTRE DE SACY <sup>1)</sup>, accepté par le R.P. LAGRANGE <sup>2)</sup>, ce schisme aurait eu lieu pendant le règne d'Alexandre Jannée. Cela s'accorderait avec la tradition rabbinique que nous trouvons chez JEHUDA HALEVY <sup>3)</sup>, philosophe et poète judeo-espagnol de la fin du XI<sup>e</sup> et du début du XII<sup>e</sup> siècles. Voici le passage de son „Kitab al-Khazari”:

ואחריו יהודה בן טבאי  
ושמעון בן שטח וחביריהם  
ובימיהם התחילה דעה  
הקראות בעבור מה שאירע  
לחכמים עם ינאי המלך והיה  
כהן והיתה אמו חשודה שהיא  
חללה ורמו אליו אחד מן ה  
החכמים שאמר לו ינאי המלך  
רב לכם כתר מלכות והנה  
כתר כהון' לזרעו של אהר

Post hunc, *Jehudah ben Tabbaj*, & *Simeon ben Schetach*, eorumq; Collegæ. Horum temporibus incepit secta *Karraeorum*, propter quidpiam quod contigit inter Sapientes & Jannæum Regem (*Alexandrum*), qui fuit à Sacerdotibus (*Hasmonæorum*), & matrem habuit suspectam, quasi esset חללה ex illegitimo conjugio nata (*quid hac voce חללה Hebræi intelligant, vide in Dissertatione nostra de Sponsalibus, sect. 29.*) Hoc ei quidam è Sapientibus tacitè exproban, dixit ad

<sup>1)</sup> *O.c.*, pp. 321-322; note 43.

<sup>2)</sup> *L.c.*

<sup>3)</sup> *Liber Cosri*... , descripsit R. IEHUDAH LEVITA... recensuit, Latina versione, et Notis illustravit IOHANNES BUXTORFIUS, Fil., Basileæ, 1660, pp. 240-242.

HARTWIG HIRSCHFELD a publié une série d'éditions de cet ouvrage: en arabe et en hébreu (Leipzig, 1887, pp. 210-213), en allemand (Breslau, 1885, p. 171) et en anglais (London, 1905, pp. 187-188). La relation de cet incident s'est conservée dans deux rédactions. Joseph le rapporte à Jean Hircan, le Talmud à Alexandre Jannée. Après une étude minutieuse de toute l'affaire, ISRAEL FRIEDLAENDER (JQR, New Series, vol. IV, 1913-1914, pp. 444 et 448) arrive à la conclusion suivante: "... we have every reason to give the Talmudic account the preference over that of Josephus"; „The Talmudic account is undoubtedly, as was suggested long ago, a fragment from an old historic source". Dernièrement, M. DELCOR (*Les manuscrits de la Mer Morte, Essai sur le Midrash d'Habacuc*, Paris, 1951) et R. P. D. BARTHELEMY (Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumran, *Revue Biblique*, Avril 1952, pp. 211-218) sont revenus à l'étude de cette question.

ויעצוהו חביריו להבאיש ב  
 בחכמים ולכלהם ולהגלותם  
 ולהמיתם: ואמר להם כאשר  
 נאמר החכמים ממי נלמוד  
 התור' אמרו לו הרי תורה  
 שבכתב כל הרוצה יבוא  
 וילמוד ואל הרגיש בתורה  
 שבעל פה: והאמין להם  
 ושמע דבריהם והגלה החכמים  
 ובכללם שמעון בן שטח והיה  
 חתנו ונתקלקלה הרבנות זמן  
 מועט וטרחו להתחקי התורה  
 בשקול דעתם והיקשותם  
 ונלאו ולא יכולו עד שהושב  
 שמעון בן שטח ותלמידיו מ  
 מאלכסנדריא ושוב הקבלה  
 לאיתנה: וכבר השרישו ה  
 הקראין שורש עם אנשי'  
 שהיו דוח' תורה שבעל פה  
 ומתחכמים בטענות כאשר  
 אתה רואה שעושין היום  
 אבל הצדוקים והביתוסים אינם  
 כי אם מינים אפיקרסים  
 מכחשים העולם הבא והם  
 המיני' שאנו מתפללים על זה  
 בתפלתנו המומרים הנכנסים  
 בתורת המעמדות הטבולים  
 בירון: אך הקראים הם  
 משתדלים בשרשים ומתחכמים  
 בתולדות: ואפשר שיגיע  
 הפסד אל ורשימים רק מ  
 מסכלותם לא בכונה מהם:

eum; *Jannaj Rex, sufficiat tibi Corona Regni, relinque Coronam Sacerdotii semini Abaronis*. Unde consuluerunt ipsi socii & collegæ ejus, malis afficere Sapientes, eos perdere, in exilium relegare, & occidere. Quibus ille; *Quum Sapientes perdiderimus, à quo discemus Legem?* Illi regesserunt; *Ecce habetur Lex scripta, qui vult, veniat & discat: neq, est quod sollicitus sis de Lege orali*. Itaq; assensit, & morem gessit verbis ipsorum, in exilium relegando Sapientes, inter quos etiam fuit Simeon filius Schétach, qui fuit ejus gener (vel affinis, uxoris frater, ut alii volunt. *Historia hæc extat in Talm. Kiddûschin cap. 3. prolixè*). Sic Rabbīnorum dignitas destructa fuit ad tempus aliquod, laboraruntque conservare Legem suo ingenio & suis ratiocinationibus, sed non potuerunt, donec ex Alexandria revocatus fuit Simeon ben Schétach, ejusque discipuli, & cum eo Cabala seu Traditio oralis pristinum suum vigorem recuperavit. Radices autem egerunt & Karræi & se corroborarunt, conjungentes se cum aliis Legem oralem rejicientibus, & rationibus ac argumentis ingeniosis ac speciosis suam sententiam confirmabant, sicuti eos vides etiamnum hodie facientes. Sadducæi & Bajethosæi sunt Hæretici, negantes sæculum futurum, (*vitam æternam*), & sũnt illi ipsi המינים hæretici, contra quos in Precatione quadam nostra oramus; [1.] *Apostatas, qui amplectuntur Legem seu ritum Baptismi, & tinguntur in Jordane*: Karraitæ autem accurati sunt circa radices seu fundamenta Legis, sed ingenio suo indulgent circa particularia & eam consequentia: Et fieri potest ut corrumpantur etiam quandoque radices seu fundamenta, non quidem ex ipsorum intentione, sed ex stoliditate & ignorantia eorum.

Il est vrai que l'un des reproches contre l'antiquité du Karaïsme serait que nous ne trouvons aucune mention à son sujet dans le Talmud. Mais déjà aux XVIIe et XVIIIe siècles, I. BUXTORF père <sup>1)</sup>, H. RELANDUS <sup>2)</sup> et d'autres, et, à la fin du XIXe siècle, le Rabbin I.

<sup>1)</sup> IOHANNIS BUXTORFII P., *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum*, ... editum a IOHANNE BUXTORFIO Filio. Basileae, MDCXXXIX, pp. 2112-2114.

<sup>2)</sup> *Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum*, delineatae ab HADRIANO RELANDO, Trajecti Batavorum, MDCCXII, p. 265.

HAMBURGER<sup>1)</sup> ont indiqué que, dans les écritures pré-talmudiques et dans le Talmud, on rencontre les termes **קראים**, **הקראים**, ou leurs formes singulier, ou bien l'expression **בעלי מקרא**, tous termes employés en hébreu pour désigner les Karaïtes.

De plus, TRIGLAND, RELANDUS et BUXTORF<sup>2)</sup> signalent que, dans les exemplaires plus anciens du Talmud, le mot **קראים** apparaît beaucoup plus souvent, tandis que, dans les plus récents exemplaires, ce mot est remplacé par **מינאים** ou **מינות**.

Une autre question soulevée par ALBRIGHT et relative aux rapports réciproques des idées du Christianisme et du Karaïsme, n'est pas non plus nouvelle. Déjà HULDRICUS<sup>3)</sup> a indiqué une communauté de ces deux courants religieux. Il a publié une lettre adressée par les Karaïtes aux Rabbanites dans laquelle nous lisons:

כי תדעו גם ישוע הנצרי רצה להסכים אתנו והוא רצה לגזור על המאמינים בו שיקבלו את מנהגינו אבל לא מנהגם ואתם הרגתם את ישוע הנוצרי שלא כדת תורת משה רק בודון לבכם הרע ; *nosse vos oportet, ipsum Iesum Naz. calculo etiam suo dogmata nostra approbare voluisse; studuit enim ille sequacibus sui intimare, ut reciperent ritus nostros, non vero vestros. Vos autem eundem occidistis contra Ius Legis Mosaicæ, ex protervia solum cordis vestri pessimi.* Et quibusdam interjectis: למה דנתם בהריגה את ישוע ודמו ודם ורעותיו ידרש עליכם ואל תאמרו שגם אבותינו הסכימו להרוג את ישוע כי לה"ה הוא באשר שלא היה פלוגתא בינינו ובין ישוע רק בענין תחיית המתים וישוע אמר שהתחייה היא נאת מכה הטבע והביא ישוע ראייה לדבריו ואבותינו היו משיבים שהתחייה באת מכה הק' בה וגם אבותינו הביאו ראייה לדבריהם ואם כן ישוע אינו חייב שום משפט מות *quare judicastis interficiendum esse Iesum; is utique sanguinem suum, & sanguinem seminis sui à vobis reposcet. Nolite autem dicere; Patres etiam nostros ad triste hoc cædis innocentis crimen consensisse; invanum enim id asseritis, cum nulla inter Jesum & Majores nostros dissensio fuerit, nisi in articulo resurrectionis mortuorum; Jesus enim tuitus est, resurrectionem futuram vi quadam naturali, & rationibus hanc suam sententiam roboravit; progenitores contra nostri, ex divina potentia illam derivandam esse censuerunt, assertumque suum rationum momentis muniverunt. Si proinde res ita se habeat, nullum utique capitis supplicium commoverisse Jesus autumandus est.*

<sup>1)</sup> *Real-Encyclopädie des Judentums*. Ausgearbeitet von Dr. I. HAMBURGER, Ober- und Landesrabbiner zu Strelitz in Mecklenburg, Abt. III, Suppl. IV, Leipzig, 1897, p. 106.

<sup>2)</sup> IACOBI TRIGLANDII, *Diatribæ de Dectæ Karaeorum*, plusieurs éditions, la plus connue dans *Thesaurus Antiquitatum Sacrarum*..., de BLASIO UGOLINO, Venetiis, MDCCLIX, vol. 22, pp. CCCXXII-CCCXXIV; RELANDUS, *l.c.*; BUXTORFIUS, *Lexicon*, p. 2113.

<sup>3)</sup> *Historia Ieshuæ Nazareni*..., A IOH. IAC. HULDRICO, Tigurino, Lugd. Bat., 1705, pp. 82-83. I. TRIGLAND (*o.c.*, p. CCCLXVI) écrit: „Eousque non male Karaeis cum Christo, hac quidem parte, externa specie convenire videbatur, ut meminerim, ante multos mihi annos Orobionem dicere Amstelodami, Christum nostrum Karaeum fuisse”.

Peut-être quelques-uns voudront y voir un apocryphe. Mais, même si cela est, est-ce que chaque apocryphe n'est pas un reflet de l'esprit du milieu duquel il est sorti?

L'étude plus approfondie de la littérature karaïte ou concernant les Karaïtes devrait donner plus de matériaux susceptibles de contribuer à éclaircir les problèmes soulevés par les nouveaux manuscrits et les problèmes apparentés. Il faut attirer l'attention sur la liturgie karaïte et, en particulier, sur ses rédactions les plus anciennes. Mais, même dans l'édition la plus récente, on trouve l'écho des temps les plus reculés. Comme exemple, nous citerons ici une prière de pénitence prononcée au jour du KIPPOUR<sup>1</sup>). Dans cette prière apparaît le personnage du Maître de Justice. Voici le texte :

#### ותאמר בשבר לב

אֱלֹהֵינוּ דְּבַר עֲמֵנוּ | פָּנִים בְּפָנִים : וְנָתַן לָנוּ | שְׁנֵי לַחֹת אֲבוֹנִים : וּקְרָאָנוּ  
סִגְלָה | מִמַּלְכֶת כְּהֵנִים : וְכָל־כְּלָנוּ וְסִפְכָּנוּ | בְּכַנְפֵי עֲנָנִים : וְהִשְׁקָנוּ  
בְּאַרְץ צִיָּה | מִיְּמֵי נִחְלִים וּמַעֲנִים : וְהִשְׁכִּין כְּבוֹדוֹ בְּתוֹכָנוּ | זֶה כִּמָּה שָׁנִים :  
וְנִתְּנָנוּ | עַל כָּל גְּזֵי הָאָרֶץ עֲלִיוֹנִים : כָּל יְמֵי הַיּוֹתֵנוּ בִּירָאָתוֹ נִכְוָּנִים : וּבִרְב  
אוֹלָתָנוּ | עֲזָבָנוּ תּוֹרַת אֲדוֹן הָאֲדוֹנִים : וְעִבְרָנוּ | עַל מִצְוֹתָיו הַנֶּאֱמָרִים :  
וּפְנִינוּ | אֶל הָאֲבוֹת וְאֶל הַיְדְעֹנִים : וְעִבְדָּנוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים | בַּעֲזוֹת פָּנִים :  
עַל כֵּן אֲנַחְנוּ | לְאַחֹר וְלֹא לְפָנִים : וְאַרְכָּה גְלוּתָנוּ | וְעִבְרָנוּ עָלֵינוּ עֲתִים  
קָשִׁים מְזֻמָּנִים : וְנִגְבְּרוּ עָלֵינוּ הָאִיָּבִים | וְדָלוּנוּ בְּיַד מְצֻנִים : וּבִכְן גָּשָׁנוּ אֵלֶיךָ |  
לְהַתְּנוּדוֹת בַּתְּחֻנוּנִים : עַד תִּרְחַם עֲקָרַת הַבֵּית | הַמִּפְזָרַת בְּכָל פָּנִים : וְיִשְׁלַח  
לָנוּ מוֹרָה צָדֵק | לְהָשִׁיב לָב אָבוֹת עַל בָּנִים : עַל כֵּן | אֲנַחְנוּ מִתּוֹדִים  
וְאֹמְרִים לְפָנֶיךָ חַטָּאנוּ :

et sa traduction :

Et tu diras, le coeur brisé :

„Notre Dieu a parlé avec nous face à face. Et Il nous a donné deux tables de pierre. Et Il nous a désignés (comme son) apanage : royaume de prêtres. Et Il nous a nourris et Il nous a couverts par les ailes des nuages. Et Il nous a abreuvés d'eau dans la terre déserte, eau des torrents et des sources. Et Il a fait demeurer Sa Gloire au milieu de nous depuis tant d'années. Et Il nous a placés au-dessus de toutes les plus grandes nations de la Terre. Tous les jours de notre existence nous sommes fixés dans Sa crainte. Et à cause de notre grande sottise nous avons abandonné la Loi du Seigneur des seigneurs. Et nous avons transgressé Ses ordres fidèles. Et nous nous sommes tournés vers les magiciens et les devins. Et nous avons servi les autres dieux, par insolence. Par suite de cela, nous sommes en arrière et pas

<sup>1</sup>) *Livre de prières karaïtes*, vol. III, Vilno, 1892, p. 117.



en avant. Et notre captivité s'est prolongée et sont passés sur nous les temps durs préparés. Et les ennemis ont été plus forts que nous et nous avons été faibles dans les mains des oppresseurs. Ainsi nous nous sommes approchés de Toi pour nous confesser en demandant grâce. Jusqu'à ce que Tu aies pitié de la racine de la maison qui est dispersée dans tous les coins. Et qu'Il nous envoie le Maître de Justice pour ramener le coeur des pères vers les fils. Et à cause de cela, nous nous confessons devant Toi et nous disons: „Devant Toi, nous avons péché”.

La mention, dans la prière karaïte, du Maître de Justice ne doit pas surprendre. En effet, il était vénéré par les membres de la Communauté de la Nouvelle Alliance au pays de Damas. N'oublions pas que la Geniza de laquelle provient „l'Ecrit de Damas” a été trouvée dans une kenassa karaïte et que les documents de cette Geniza sont, soit karaïtes, soit en liaison étroite avec le Karaïsme.

Il est clair que l'idéologie de la Communauté de la Nouvelle Alliance a exercé une influence profonde sur le Karaïsme. De là proviennent les analogies dans la législation religieuse et dans les moeurs. La rigidité de moeurs karaïtes rappelle le milieu du sein duquel les manuscrits sont sortis. La chasteté est poussée très loin. Le samedi, par exemple, toutes relations sexuelles sont interdites <sup>1)</sup>. Il n'y a pas très longtemps encore, on ne laissait pas seuls de jeunes mariés dans la nuit du premier samedi après le mariage. Leurs amis se réunissaient chez eux et passaient la nuit avec eux <sup>2)</sup>. Le rite des funérailles est également, sans doute, en relation avec le rite en usage chez les auteurs des manuscrits <sup>3)</sup>. Dans la tombe, la tête du mort est toujours dirigée vers le Sud.

La législation religieuse karaïte et leurs moeurs sont une mine inépuisable d'informations-clefs pour le problème mentionné. Ce sujet attirera sans doute les chercheurs, et l'auteur du présent article prépare actuellement un travail le concernant.

<sup>1)</sup> LEON NEMOY, *Al-Qirqisānī's Account of the Jewish Sects and Christianity*, *Hebrew Union College Annual*, vol. VII, Cincinnati, 1930, p. 334.

<sup>2)</sup> N.N. (E. KAZAS), Remarques générales sur les Karaïtes, in *Revue Karaïmskaia Jyżn*, no. 3-4, Moscou, 1911, pp. 56-57; S. BEIM, *Mémoires de Tchufut-Kale*, 1862, réimprimé in *Karaïmskaia Jyżn*, no. 7, Moscou, 1911, pp. 80-81.

<sup>3)</sup> Communication du R. P. DE VAUX à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, séance du 4 Avril 1952.

# BE'ĒBER HAJJARDĒN: IN JORDAN'S BORDERLAND

BY

B. GEMSER

Pretoria

The Hebrew expression *be'ēber* undoubtedly can have and often has the meaning: "at the other side of, across, beyond". Gods command, says Deut. xxx 13, is not beyond the sea, that you should say: O that someone would cross the sea for us and get to know it for us! Jerem. xxv 22 speaks of the kings of Tyre and Sidon and the kings of the coast-land which is beyond the sea<sup>1</sup>). In announcing the approach of the Moabites, Ammonites and Meunites against Jehoshaphat the messengers say: A great multitude is coming against you from beyond the sea from Edom (2 Chron. xx 2; the sea in this case is of course the Dead Sea). After the defeat of the Arameans under Hadadezer by Joab, David's general, in the campaign against Ammon, "Hadadezer sent and brought the Arameans who were beyond the river" (2 Sam. x 16; does the river mean the Euphrates or rather, according to JOH. DE GROOT in *Tekst en Uitleg*, the Yarmuk?). For distances on land too *be'ēber* is being used, as e.g. 1 Sam. xiv 1 where Jonathan says to his armor-bearer: Come, let us go over to the spot of the Philistines, that is *mē'ēber hallāḡ* on the other side yonder (meaning on the other side of the pass, *ma'abar*, of Michmash). The district under the supervision of Baanah, one of the twelve officers of Salomon for providing food for the king's table and household, is described as: from Beth-shean to Abel-meholah 'ad *mē'ēber le-* as far as the other side of (or: beyond) Jokneam (1 Kings iv 12).

From the point of view of Israel as settled in Canaan *be'ēber hannābār*

---

<sup>1</sup>) For the translation in English I follow mostly *The Complete Bible, An American Translation*, The Old Testament transl. by J. M. POWIS SMITH, THEOPHILE J. MEEK, LEROY WATERMAN and ALEX R. GORDON. University of Chicago Press, 1939, 8th impr. 1945.

“beyond the River” means the land on the eastern side of the Euphrates, Babylonia (thus in Joshua’s farewell-address Josh. xxiv 2, 3, 14, 15); but in post-exilic times they took over the Assyrian-Babylonian and Persian usage of the same expression as meaning the countries west of the same river (Esra viii 36; Neh. ii 7, 9; iii 7 sq. and 12 times in the Aramaic portions; its use in 1 Kings v 4a proves the late origin of this redactional clause). It is quite normal and one can understand that in the Old Testament *be’ēber hajjardēn* without further specification indicates the country which we call Transjordan (Num. xxii 1; xxxii 32; Josh. ii 10; vii 7; ix 10; xiv 3; xvii 5; xxii 4; xxiv 8; Judges v 17; but Num. xxxii 19; Josh. ix 1; xxii 7 otherwise, see later). Only in the mouth of Moses as represented addressing his people in the ‘Arbōth Mō’āb the author of the first speech of Moses quite rightly uses the expression in the meaning of Western Palestine (Deut. iii 20 to the tribes of Reuben, Gad and half Manasseh referring to the other tribes: “the land which the Lord your God is giving them beyond the Jordan”, and vs. 25 in Moses’ prayer to the Lord: “Pray let me go over and see the fine land which is beyond the Jordan”).

In view of the self-evidently prevalent meaning of *be’ēber hajjardēn* as “East of the Jordan” it is rather surprising that the Hebrew writers so often have felt the need to add a specification to this expression. I counted no less than twenty-four cases in which expressions like *miṣrāḇā* (Num. xxxii 19b, Deut. iv 49; Josh. xiii 8, 27, 32; xviii 7; xx 8), *miṣraḇ(ā) (haš)šemeš* “to sunrise, to the east” (Deut. iv 41, 47; Josh. i 15; xii 1), *lemiṣraḇ hajjardēn* “east of the Jordan” (1 Chron. vi 63), or even the double indication *qēdemā miṣrāḇā* “to the east, towards sunrise” (Num. xxxiv 15) and also other geographic explanations like “in the wilderness, in the Arabah etc.”, “in the land of Moab” (Deut. i 1, 5), “the land from the river Arnon as far as Mount Hermon” (Deut. iii 8), “in the land of Sihon, king of the Amorites” (Deut. iv 46), have been deemed necessary to indicate that *be’ēber hajjardēn* means Transjordan, whereas the addition of *jāmā* “seawards, to the west” denotes Cisjordan (Josh. v 1; xii 7; xxii 7), which also may be indicated by a broader explanation like *‘aḥarē derek mebô haššemeš* (Lit.: “behind the road of the setting of the sun”, Deut. xi 30) or by a description of the different constituent parts of the country as in Joshua ix 1 (the expression *be’ēber hajjardēn* is used here explicitly for Cisjordan). This need of an explanatory addition to the expression *be’ēber hajjardēn* in the above-mentioned cases is the

more remarkable as eighteen of them refer to Transjordania over against only six to Cisjordania. Cannot this be taken as an indication that even for the Israelite inhabitants of Western Palestine *be'ēber hajjardēn* does not necessarily convey the idea of "the *other* side of the Jordan"?

*ēber* is a substantive with the original meaning of "Überschreitungsstelle"<sup>1)</sup>, "place of crossing or passing"; the related verbal root *'abar* means "to pass over, to cross", but also "to pass beyond" and "to pass through (a country, a town)" and further "to pass along, to pass by" and then "to pass on" and even "to pass away, to vanish"<sup>2)</sup>. Thus *ēber* signifies undoubtedly "region across, other side" but just as well "region alongside, side". There are at least sixteen passages in the Old Testament where only the translation "side" gives sense.

In juxtaposition like in 1 Sam. xiv 4 and 40 it cannot be otherwise translated than "on the one side", "on the other side". Especially where it occurs in the plural form there is no question of the connotation of "the opposite side", e.g. "And (Solomon) had peace on all sides round about him" (1 Kings v 4b, modern transl. iv 24b), "I will scatter (them) to all the winds and from all sides of them (i.e. of the winds, from all regions of the compass) will I bring doom upon them" (Jer. xlix 32). In the expressions *'iš le'ēbrô tã'û* (Is. xlvii 15), *'iš 'el 'ēber pānāw jēlēkû* (Ezek. i 9, 12; x 22b of the cherubs), *wehē'ir 'al 'ēber pānāw* (Ex. xxv 37 of the candelabrum in the Tabernacle) *ēber* has the meaning of "the side in front of" (freely translated "each his own way", "straight forward", "in front of it"). The idea of oppositeness is also lacking in Jer. xlviii 28 "You who dwell in Moab, be like the doves that nest in the sides of the cavern's mouth" and in the descriptions of the columns and the bronze waterstands of Solomon's temple in 1 Kings vii 20 and 30: "There were also capitals above upon the two columns close to the rounded projection of the column which was beside (*le'ēber*) the network", "beneath the bowl (of the waterstand) the shoulder-pieces were cast, with wreaths at the side of each" (*mē'ēber 'iš lôjôth*). In Ex. xxviii 26 both the above-mentioned American Bible and JAMES MOFFATT (1935) translate *'el 'ēber* by "next to" in the description of the *hōšen hammišpāt*: "You must make two rings of gold and attach them to the two ends of the pouch, on its inner edge next to the apron".

<sup>1)</sup> E. KÖNIG, *Hebr. u. Aram. Wörterbuch* z. A.T., Leipzig, 1922, 2te u. 3te Aufl.

<sup>2)</sup> Cp. BROWN-DRIVER-BRIGGS, *Hebr. and Engl. Lexicon of the O.T.*, Oxford, 1907.



Especially of a riverside region the word *‘ēber* is used. The plural in Is. vii 20: “On that day will the Lord shave off, with a razor hired *be‘ēbrē nāhār* (even the king of Assyria) the hair of the head and the body”, is certainly better rendered in the MOFFATT translation as: “from the banks (of the River)” than in the American Bible as: “from beyond”; and in the oracle on Ethiopia Is. xviii 1: “Ah! land of the buzzing wings, which lies *mē‘ēber lenaharê kûš*” the “beyond” of A. R. GORDON’s translation has to be changed into “alongside the rivers of Ethiopia” to give an appropriate meaning <sup>1</sup>). In Josh. xxii 11 it is reported “that the Reubenites, the Gadites and the half-tribe of Manasseh had built an altar *‘el-mûl ‘ereṣ kena‘an ‘el-gelîlôth hajjardên ‘el-‘ēber benê jisraēl*” which TH. J. MEEK in the American Bible rightly translates as: “at the frontier of the land of Canaan, in the region of the Jordan, *on the side* belonging to the Israelites”. In Numb. xxxii 19 in the words of the Transjordan tribes “we will not seek any heritage with (the Israelites) *mē‘ēber hajjardên nehāle‘ah* because our heritage has fallen to us *mē‘ēber hajjardên miṣrāḥab*” we should not translate the Hebrew expressions, as the American Bible does, by “across and beyond the Jordan” and “on the other side of the Jordan, to the east” but rather “from the side of the Jordan and onwards” and “from the side of the Jordan eastwards”. It has to be remembered that the speakers are standing on the Western bank of the river. Likely in 1 Chron. xxvi 30: “Of the Hebronites, Hashabiah and his kinsmen . . . . were in charge of Israel *mē‘ēber lajjardên ma‘rābā* for all the work of the Lord and the service of the king” one cannot translate, as LEROY WATERMAN does: “beyond the Jordan westward” for the reporter and his readers themselves are supposed to live westward of Jordan and the work of the Hebronites does certainly not include Transjordan; but the meaning of the Hebrew expression is: “from the side of the Jordan westward” <sup>2</sup>).

The conception of *‘ēber* as littoral, riparian region, riverside, borderland (in German “Gelände”, in Dutch “oevergebied, randgebied”) serves to elucidate, or at least to reduce the difficulty of, several passages and can be helpful in translating them without enforcing a definite exegesis.

If we locate the Goren-Atad or Abel-Mizraim, the place of the

<sup>1</sup>) MOFFATT much better: “where the great Nile flows through”, although “the great Nile” is too free for “the rivers of Kush”.

<sup>2</sup>) Cp. A. VAN SELMS in *Tekst en Uitleg*: “van de Jordaen af westwaarts”.

mourning for the deceased Jacob (Gen. l 10) not "beyond the Jordan" but "in the region of the Jordan", there is less difficulty in Hieronymus' identification of the place with Bethhagla 3 Roman miles to the south of Jericho and the mention of the land of the Canaanites (instead of the Amorites) in vs. 11 would be less surprising <sup>1</sup>). The commentators are very much divided on the question if *mē'ēber 'arnôn* in Numb. xxi 13 (cp. Judges xi 18) in the list of encampments of Israel on its route east of the Dead Sea means North or South of the river Arnon <sup>2</sup>); although Deut. ii 18 f., 24, 26 certainly take it as North, why not leave it in the *translation* just as undecided as in the original Hebrew and render: "in the region of, at the side of the Arnon"?

In Deuteronomy the use of *be'ēber hajjardēn* for Transjordan in i 1, 5; iv 41, 46-49, and even in Moses' speech in iii 8 over against in iii 20, 25 and xi 30 for Cisjordan is mostly considered as a proof of the younger and Westpalestinian point of view of the writer(s) of the first-mentioned passages. Should we not rather disburden the redactor(s) of this well-disposed book, and especially the redactor of the introduction and of the first Moses-speech, of the onus of inconsistency by not putting more into the translation than the Hebrew expression needs must contain, i.e. the conception of "at the side of, in the region of the Jordan"? Even a redactor can after all be credited with some sense of logic. The same applies to Judges vii 25 where Gideon is said to receive the heads of the chieftains of Midian from the hands of the Ephraimites *mē'ēber lajjardēn*, usually translated: "on the other side of the Jordan" and explained as East of the Jordan, whereas four verses furtheron, in viii 4, Gideon is represented as still on his way to reach the river and cross it to the East. Consequently the last half of vii 25 or at least its last two words are considered as a redactorial gloss. The contradiction falls away if we render the two words by: in Jordan's borderland.

In the narrative of Saul's death most commentators assume one or two textcorruptions where 1 Sam. xxxi 7 reads: "And when the men of Israel who were *be'ēber hā'ēmeq* and *be'ēber hajjardēn* saw that the Israelites had fled and that Saul and his sons were dead, they abandoned

<sup>1</sup>) The difficulty of the detour around the Dead Sea on the route from Egypt to Machpelah still stays; BUNSEN's and WINCKLER's hypothesis that the original reading is "im Gelände des Flusses, oder Baches" and that the *naḥal miḡrajim* or *naḥal muḡri* is meant (cp. *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3te Aufl., S. 147 f.) still deserves consideration.

<sup>2</sup>) See e.g. G. B. GRAY, *Internat. Crit. Comm.*, 1912, p. 283, and H. HOLZINGER in E. KAUTSCH, *Die heilige Schrift des A.T.*, 4te Aufl. 1922, S. 234.

their cities and fled, and the Philistines came and occupied them". The first expression is considered "unintelligible" and the second "exaggerated" <sup>1)</sup>, and rightly so in rendering them by "across the valley" and "beyond the Jordan". In stead of *be'ēber* it has been proposed to read *be'ārē* "in the cities of". But by translating "adjacent to, in the neighbourhood of the Valley and of the Jordan" there is nothing incomprehensible or excessive in the verse. The Chronicler has understood the first expression quite rightly and rendered it by *bā'ēmeq* "in the Valley" (1 Chron. x 6).

Even in the above, in the first paragraph, mentioned passage 2 Sam. x 16 it is unnecessary to assume that Hadadezer called for the Arameans who were "beyond the River (Euphrates)"; the help of the tribes roving or settled near the banks of the Euphrates would probably suffice.

It is quite certain that the rendering in Is. viii 23b of *'ēber hajjardēn* as "beyond (East of) the Jordan" is irrelevant. The verse is a prophecy of weal for the land of Zebulun and Naphtali contracting with its former woe: "As in days gone by He brought contempt upon the land of Zebulun and the land of Naphtali, so in the time to come will He bring glory upon the (land along the) Sea Road, *'ēber hajjardēn*, the Circle of the Nations". Evidently the last three expressions indicate parts of the territory of the tribes Zebulun and Naphtali. Never has their domain extended into Transjordan country. The *gel'il baggôjīm* means Galilea, belonging to the highlands of Naphtali (Josh. xx 7; 1 Kings ix 11); the *derek hajjām*, probably the *via maris* of the Crusaders <sup>2)</sup> or some other highway between the Sea of Galilee and the Mediterranean, runs through Zebulun's territory; *'ēber hajjardēn* in between the other expressions must undoubtedly also be understood as referring to territory of one of the two tribes and cannot be better translated than has been done by H. GUTHE as <sup>3)</sup>: "das Gelände am Jordan".

<sup>1)</sup> E.g. in the "Leidsche Vertaling", *Het Oude Testament opnieuw uit den grondtekst overgezet* enz. door A. KUENEN, I. HOOYKAAS, W. H. KOSTERS en H. OORT, Leiden 1899.

<sup>2)</sup> To connect A. ALT's investigations about the Assyrian provinces of Tiglatpileser's times (*Palästinajabrbuch* 1925) with this passage, as e.g. A. BENTZEN does in his Danish Isaiah-commentary, Copenhagen 1944, p. 76 fails to account for the parallelism of the verse.

<sup>3)</sup> In KAUTZSCH, *Die H. Schrift des A.T.*, 4te Aufl. 1922, S. 604. MOFFATT rightly as far as the meaning concerns, but not as translation: "west of the Jordan". V. HERNTRICH's rendering in *Das A.T. Deutsch*, Teilbnd 17, 1950, S.

The same conception probably underlies the name of the mountainous district in NW. Moab, just NE. of the Dead Sea, to which belong the mountains Pisga and Nebo: Abarim. That the name always (except in Jer. xxii 20) occurs with the definite article indicates that the idea which it conveys, was still present in the mind: "The mountain(s) of the Borderland" (cp. *bar hā'abārīm* Num. xxvii 12, Deut. xxxii 39, *hārē hā'abārīm* Num. xxxiii 47 f.; probably the same idea in *'ijjē hā'abārīm* "The Ruins of the Borderland" Num. xxxiii 44 f.; xxi 11). The name is not necessarily a conception from a Westpalestinian standpoint as e.g. G. B. GRAY assumes: the Abarim means "places on the other side" <sup>1)</sup>, but also and by preference from the point of view of the inhabitants of Moab and Ammon and the other regions east of the Dead Sea.

From all this the strong impression remains that *'ēber hajjardēn* although admittedly often meaning "the other side of the Jordan", no less frequently indicates no more than "the Jordan-side", just as in Sabeian *'brt* signifies the "neighbourhood of a stream" <sup>2)</sup>. It can be used as an equivalent of *kikkār hajjardēn* "the basin of the Jordan" (Gen. xiii 10 the southern part; 1 Kings vii 46 and 2 Chron. iv 17 the northern part) or simply "The Basin" *hakkikkār* (Gen. xiii 12; xiv 17, 25, 28 <sup>3)</sup>; Deut. xxxiv 3 the southern part; 2 Sam. xviii 23 the central part) or as an alternative for the Arabah, *hā'arābāh* "The desert-plain, the steppe" which similarly comprises the plains east and west of the Jordan and stretches from the Sea of Chinnereth unto the depression south of the Dead Sea <sup>3)</sup>. It can be compared with modern nomenclature after rivers such as "Rhineland", or the German "die Euphratländer, das Nilland". It could not be better rendered than by the modern name of the Arab state Transjordanian after its extension also to the west of the Jordan: "Jordanian".

---

159 with PROCKSCH: "(das Gebiet der) Meeresstrasse, die von jenseits des Jordans zum Heidengau führt" requires an unnecessary textualteration; his exegesis of the passage is on the whole very elucidating.

<sup>1)</sup> See *Intern. Crit. Comm.*, 1919, p. 281.

<sup>2)</sup> MORDTMANN & MÜLLER, *Sabäische Denkmäler*, S. 49, quoted by BROWN-DRIVER-BRIGGS, *Lexicon*, p. 716. Cp. for Minean *'br nbrn* "Gelände des Flusses", H. WINCKLER, K.A.T., S. 148.

<sup>3)</sup> Cp. the reference in BROWN-DRIVER-BRIGGS, *Lexicon*, p. 787b. There is only one certain instance of the denomination *hā'ēmeq* "The Vale" (Josh. xiii 27)



## SHORT NOTES

### THREE NOTES

#### *Deuteronomy xxi 3*

Prof. HOOKE in an article on the theory and practice of substitution (*Vet. Test.* II 2-17) has brought the Assyrian custom of using an *unīqa lā pitīta* 'unmated kid' <sup>1)</sup> as a substitute for the sick man in a rite of exorcism into connection with the Hebrew substitution of a 'eglat bāqār 'āšer lō' 'ubbad bāb 'an unworked heifer' to exorcize the ghost of a dead man. This heifer is further described as one 'which has not drawn a yoke'; but why is it here described by two synonymous phrases, when elsewhere one descriptive phrase is enough? <sup>2)</sup> I suggest that 'ubbad is an error for 'ubbar and that the original reading may have been 'āšer lō' 'ubbar bāb 'which has not been crossed i.e. mated'. This phrase will be the passive form of šôrô 'ibbar 'his bull has mated' <sup>3)</sup> and may be compared with the Bab. *kalbatum ina šutēburīša hubbutūtīm ūlid* 'the bitch in her being mated bore lame pups' <sup>4)</sup>; and in the Mishnah the passive *m'ubberet* 'pregnant' is applied to young women <sup>5)</sup>. Such an emendation, it must be admitted, is not supported by the ancient Versions which all reflect the Massoretic text; but the Hebrew forms of *d* and *r* are hardly distinguishable in the early script, and the current reading is easily explained as due to misunderstanding a difficult idiom, found only here in the Old Testament, and replacing it by a simple one found again elsewhere <sup>6)</sup>. Finally, the emendation gets rid of an otiose phrase and puts one according with Semitic custom in its place.

#### *Deuteronomy xxxii 8*

The translation of *b'hanbēl* <sup>7)</sup> 'elyôn gōyīm as 'when the Most High gave to the nations their inheritance' (R.V.) can hardly be right in

<sup>1)</sup> EBELING, *Tod u. Leben*, I, 67-9 (15b 1-3), 69-70 (16 1-2).

<sup>2)</sup> Numb. xix 2.

<sup>3)</sup> Jb xxi 10.

<sup>4)</sup> DOSSIN, *Arch. Roy. de Mari*, I, 5 11-13.

<sup>5)</sup> Mishn. *Yebb.* iv 2, vii 3; *Keth.* i 9.

<sup>6)</sup> Deut. xv 19.

<sup>7)</sup> Error for *b'hanbēl* (KAUTZSCH-COWLEY, *Hebr. Gr.*, § 53k).

view of the parallel clause, which describes the time 'when He separated the children of men' (R.V.). The reference is clearly to the remote age when God first distributed peoples and nations over the surface of the habitable world, so that *b<sup>e</sup>haprîdô* properly means 'when He scattered' or 'sowed' them like grains of sand or seed on the earth <sup>1)</sup>; and clearly something *eiusdem generis* must be intended by the parallel verb. This therefore cannot be the causative theme of *nāḥal* (*ḥ*) 'inherited, possessed' but must come from *nāḥal* (*ḥ*) 'sifted, passed through a sieve'; the clause will then mean 'when the Most High sprinkled' or 'strewed the nations (as) through a sieve'. *i.e.* disposed of them as units about the world. In other words, God strews the nations like grains of corn passed through a sieve and distributes them of the earth like grain on the heaps on the threshing floor. This interpretation of the verb, which is supported by several of the Versions (LXX, Vulg., Pesh.), yields the required sense and does no violence to the language; for the *√nhl* is *gemeinsemitisch* and indeed has been found elsewhere in the Old Testament <sup>2)</sup>.

*Isaiah ix 5-6*

Dr. NÖTSCHER in an article on the variant readings in the Scroll (A) of Isaiah (*Vet. Test.* I 299-302) has duly remarked that it has *mśwrḥ* (not noticed in *Bibl. Hebr.<sup>7</sup> ad locum*) for the strange *miśrāḥ* of the Massoretic text in this passage and adds that *so bleibt mindestens die Etymologie unsicher*. In point of fact, the new variant form both establishes the true vocalization of the word and reveals its etymology.

GRAY <sup>3)</sup> indeed long ago suggested that it ought to be read *m<sup>e</sup>śērāḥ* or *m<sup>e</sup>śūrāḥ* as coming presumably from *śārār* 'acted as prince, ruled' (Acc. *śārāru* 'to be king', whence *šarru* 'king'); the Scroll now proves that the noun is actually *\*m<sup>e</sup>śurrāḥ* > *m<sup>e</sup>śōrāḥ* 'kingly rule, dominion' <sup>4)</sup>. Here then the Scroll has preserved the correct form of a word; but that does not imply that its readings are always to be preferred to those of the Massoretic text or the ancient Versions.

Oxford, Magdalen College

G. R. DRIVER

<sup>1)</sup> Cp. Syr. *perdta* 'grain, atom'.

<sup>2)</sup> Ezek. xxii 16 (!) and Ps. lxxxii 8 (Wutz, *Transkriptionen*, 459; s. *Harv. Theol. Rev.* xxix 187).

<sup>3)</sup> In *Book of Isaiah* (I.C.C., 1912) 176.

<sup>4)</sup> Like *m<sup>e</sup>śukkāḥ* and *m<sup>e</sup>śullāḥ* (BAUER & LEANDER, *H.G.H.S.*, I, 493).

HEISST *KĀBŌD* AUCH „SEELE“?

Prof. Dr. A. Allgeier zum 70. Geburtstag

In den gangbaren hebräischen Wörterbüchern wird unter *kābōd* auch die Bedeutung „Seele“, „Inneres“ verzeichnet. Die Belegstellen stammen alle aus poetischen Stücken. In Betracht kommen nur Gen. xlix 6, Ps. vii 6, xvi 9, xxx 13, lvii 9, cviii 2<sup>1)</sup>. In allen Fällen steht das Suffix der 1. Pers. sing. („meine *kābōd*“); in Ps. xxx 13, wo es fehlt, ist es mit G sinngemäss zu ergänzen<sup>2)</sup>. Noch ZORELL<sup>3)</sup> hält die Übersetzung „anima mea (vielleicht: mein Innerstes, ungefähr gleich *libbī* oder *qirbī*)“ als „locutio sui generis“ fest. Auch nach dem Handwörterbuch von GESENIUS kann *kābōd* Bezeichnung der Seele sein; dazu wird aber wenigstens auf die vorgeschlagene Emenation: *kābēd* „Leber“ verwiesen und bemerkt, Ps. xxx 13 und lvii 9 übersetze man vielleicht besser „Lobgesang“ wie Ps. cxlix 5. Aber „Lobgesang“ heisst *kābōd* weder hier noch sonstwo. Erst im Lexicon von KÖHLER-BAUMGARTNER fehlt „Seele“ unter *kābōd*; die angeführten Stellen finden sich vielmehr (als Konjekturen) unter *kābēd* „Leber“, wobei allerdings auf den Widerspruch von JOHS. PEDERSEN<sup>4)</sup> verwiesen wird.

Die Frage ist von neuem aufgeworfen durch eine Stelle in den Rollen vom Toten Meer. Diesmal handelt es sich wohl um einen nichtpoetischen Text. Nach dem Manual of Discipline (= DSD) iv 5 gehört zu den Werken oder Eigenschaften derer, die den Geist der Wahrheit besitzen, auch טהרת כבוד. Nach dem Zusammenhang ist טהרת wohl als Substantiv zu betrachten. G. LAMBERT<sup>5)</sup> übersetzt „la pureté de l'âme“ und bemerkt dazu: „Wörtlich: ‚pureté de la gloire‘, aber man kann mit v. D. PLOEG<sup>6)</sup> annehmen, dass dieser Ausdruck hier den Sinn hat, den er Gen. xlix 6 und Ps. vii 6 zu haben scheint, wo er in Parallele zu *nepheš* steht“. MILIK<sup>7)</sup> erklärt jedoch, wie mir scheint, zutreffender: „purificatio splendida“, ähnlich auch

1) Ps. xxxix 3 und lxxiii 24 beruht *kābōd* nur auf überflüssiger Konjekturen.

2) Vgl. F. DELITZSCH, *Lese- und Schreibfehler*, 1920, nr. 20a. Zu den übrigen Stellen äussert sich DELITZSCH nicht.

3) *Lexicon Hebraicum et Aramaicum*, Rom 1940 ff., p. 345.

4) *Israel, Its Life and Culture*, I/II, 1926, p. 519 (genauer 238 f.). Ähnlich ablehnend HANS SCHMIDT, *Die Psalmen*, 1934, zu Ps. vii 6.

5) *Le Manuel de Discipline*, Louvain-Paris, 1951, p. 26.

6) *Bibliotheca Orientalis*, 8 (1951), 117 f.

7) *Verbum Domini*, 29 (1951), 140.

BROWNLEE<sup>1)</sup>: „glorious purity”. Von der Reinigung der *kābōd* oder der „Seele” ist, soweit ich sehe, sonst im Text tatsächlich nicht die Rede, sondern nur von der Reinigung oder Reinheit des Menschen (innerhalb des Bundes) überhaupt, z.B. iv 21, xi 14; vgl. v 13 f., vi 22, 25, vii 3, 16, 20, 25, viii 17 f., 24, ix 9, 15. Dagegen wird sowohl DSD iv 23 als auch in der sogenannten Damaskusschrift v 6 (= iii 20) hervorgehoben, dass den Gereinigten bzw. den Recht-schaffenen (den Mitgliedern des Bundes also) „alle Ehre des Menschen gebührt” כּוֹל כְּבוֹד אָדָם. Hier kann bestimmt nicht „Seele” gemeint sein, sondern es handelt sich um die dem Menschen zukommende und erreichbare Ehre oder Herrlichkeit. Entsprechend wird auch iv 5 zu verstehen sein. Nach dem „Kriegsritual” (= DSW) wird in der Ansprache des Priesters vor der Schlacht<sup>2)</sup> doch wohl Israel als אִישׁ כְּבוֹד „Mann der Ehre” oder „herrlicher Mann” (parallel: *gibbōr* „Held”) angeredet (Z. 1) und aufgefordert, „sein Land mit *kābōd* und seinen Besitz mit Segen zu erfüllen” (Z. 3); „die Töchter meines Volkes” aber sollen zur Feier des Sieges „herrlichen Schmuck anlegen”: עֲדִינָה עֲדִי כְבוֹד (Z. 6)<sup>3)</sup>, in diesem Zusammenhang gewiss keinen Schmuck der Seele. So erklärt es sich dann auch ohne Anstoss, dass die vor den Menschen noch verborgene Weisheit „ein Born der Gerechtigkeit, ein Sammelbecken der Stärke und zugleich eine Stätte der Ehre (Herrlichkeit)”: מֵעוֹן כְּבוֹד sein sein könnte DSD xi 6 f., vgl. x 3, 12. Soweit man bis jetzt übersehen kann, liefern die Texte vom Toten Meer also keine Bestätigung für die Gleichung *kābōd* = „Seele”.

Vielmehr erscheint auch die dem Alten Testament hierfür entnommene Begründung hinfällig. Auf dem Wege psychologischer Kombination lässt sich der Bedeutungswandel Ehre: Seele kaum verständlich machen. „Honour is soul”<sup>4)</sup> oder: „meine Seele, wörtlich: „meine Herrlichkeit” als die *pars illustrior hominis*”<sup>5)</sup> erscheint als künstlich eingetragene Erklärung. Weder Gen. xlv 13 noch Ps. iv 3

<sup>1)</sup> The Dead Sea Manual of Discipline (*BASOR Supplementary Studies*, 10-12), 1951, p. 14; ferner K. SCHUBERT, *Zeitschrift für kath. Theologie*, 74 (1952), S. 45.

<sup>2)</sup> E. L. SUKENIK, *Megilloth genuzoth*, II, pl. XI, dazu p. 51.

<sup>3)</sup> „Dein herrliches Volk” oder „Volk deiner Herrlichkeit”, wie K. SCHUBERT in *Bonner Biblische Beiträge*, I, 242, die Stelle aus dem „Kriegsritual” (*Megilloth genuzoth*, I, pl. IX 12, vgl. p. 21, Z. 4) übersetzt, ist Verlesung oder Druck-versehen; im Text steht deutlich: „dein heiliges Volk” (als Titel für Israel oder „die Kinder des Lichtes”).

<sup>4)</sup> PEDERSEN, *Israel*, I/II, p. IV, vgl. 238 f.

<sup>5)</sup> H. HERKENNE, *Das Buch der Psalmen*, 1936, S. 62.



können, wie PEDERSEN will, für einen solchen Bedeutungswandel geltend gemacht werden. Wenn der in Ägypten zu Ehre und Macht gelangte Joseph seine Brüder auffordert: „Meldet meinem Vater all meine Ehre in Ägypten (את כל כבודי) und alles, was ihr gesehen habt“, Gen. xlv 13, so ist das ohne Bezugnahme auf Charakter, Wesen oder Seele des Mannes ohne weiteres klar. Die Brüder sollen Jakob von der einflussreichen und angesehenen Stellung Josephs berichten.

Ps. iv 3 ist der Text bekanntlich angefochten. G V teilen die Worte anders ab, mit der Folge, dass *kābōd* überhaupt entfällt. Hält man sich aber, wie es durchaus möglich ist, an M und übersetzt: „Wie lange wird (euch) meine Ehre zur Schmach?, d.i. schmäht ihr meine Ehre?“, so stehen sich eben richtig Schmach und Ehre, aber nicht Schmach und Seele gegenüber.

H. GUNKEL, der auf HALEVY als Vorgänger verweist, löst daher bereits die Schwierigkeit in gleicher Weise wie das *Lexicon* von KOEHLER, indem er an all den eingangs erwähnten Stellen in seinem Genesis- bzw. Psalmenkommentar כִּבְדִּי „meine Leber“, „mein Gemüt“ vokalisiert. Die Leber gilt als Sitz des Gemütes und der Gefühle und bildet darum einen entsprechenden Parallelismus zu „Seele“ oder „Herz“. Man beruft sich dabei auch auf die Septuaginta, die Gen. xlix 6 τὰ ἡπατὰ μου „meine Leber“ bietet. Im übrigen ist G aber nicht konsequent, an den meisten Stellen bietet sie δόξα, und Thren. ii 11 liegt der Fall sogar umgekehrt: G setzt *kēbōdī* voraus statt der ohne Zweifel besseren Lesart *kēbēdī* in M. In Wirklichkeit lassen sich nicht alle genannten Stellen auf einen Nenner bringen. Die Emendation ist nicht in allen Fällen erforderlich oder auch nur zweckmässig. Wo *kēbōdī* die richtig überlieferte Lesart ist, handelt es sich um die „Ehre“ und niemals um die „Seele“. Wo Sinn und Zusammenhang aber ein Synonymum zu „Seele“ oder „Herz“ erfordern, ist *kēbēdī* zu vokalisieren („mein Gemüt“ oder ähnlich).

Im Einzelnen ergibt sich folgendes Bild:

Ps. vii 6 gibt der überlieferte Text, den auch G voraussetzt, einen guten Sinn (als Selbstverwünschung):

... (dann) zertrete (der Feind) mein Leben am Boden  
und werfe meine Ehre in den Staub!

Der Parallelismus (*hajjaj*) erfordert keine Änderung. In der Klage Thren. ii 11 ist die seelische Situation des Sprechenden eine andere. Dort handelt es sich um einen Schmerzausbruch angesichts

des nationalen Unglücks, nicht um eine Selbstverwünschung, daher M richtig: „Mein Gemüt (*k<sup>b</sup>bēdī*) ergiesst sich zu Boden ob des Zusammenbruchs der Tochter, meines Volkes“. „Ehre (*k<sup>b</sup>bōdī*) würde trotz der alten Übersetzungen hier eine Verschlechterung des Sinnes bedeuten.

Wieder anders verhält sich die Sache in dem Simeon-Levi-Spruch Gen. xlix 6. Dem Sinn wie dem Parallelismus *naphšī* entspricht in Übereinstimmung mit G nur die Lesart *k<sup>b</sup>bēdī*: mein Gemüt, hier sogar (wie sehr oft *nepheš*) im Sinne von „meine Person, ich“. Der Sprechende versichert also:

In ihre Gemeinschaft soll meine Seele (= ich) nicht kommen,  
ihrem Kreis mein Gemüt (wieder = ich) sich nicht anschliessen!

Auffallend bleibt hier die Femininform des Verbums, da sowohl *kābēd* (vgl. Thren. ii 11) wie auch *kābōd* sonst immer als Masculinum behandelt wird.

Auch Ps. xvi 9 dürfte die Lesung *k<sup>b</sup>bēdī* in gleicher Reihe mit *libbī* und *b<sup>s</sup>sārī* (trotz δόξα bzw. γλῶσσα in G) ausser Zweifel stehen:

Darum freut sich mein Herz,  
es jubelt mein G e m ü t ,  
auch mein Fleisch (Leib) ruht sicher <sup>1)</sup>.

Auch im Ugaritischen steht *kbd* „Leber“ öfter in Parallele zu *lb* „Herz“ und erscheint als der Sitz des Gemütes und der Gefühle, die sich äussern im Lachen <sup>2)</sup> und Weinen <sup>3)</sup>. Besonders ist *kbd* neben *irt* „Brust“ auch Sitz der Freude <sup>4)</sup>. Die Bedeutung entwickelt sich im Ugaritischen aber noch weiter zu „Inneres, Mitte“ (parallel *p* „Mund“ <sup>5)</sup>), sodass *kbd* sogar die Mitte der Erde oder der Felder bezeichnen kann <sup>6)</sup>.

Dass Ps. xxx 13 *kābōd* ohne Suffix wie in M unmöglich ist, war bereits den alten griechischen Übersetzern klar, die wenigstens instinktiv das Suffix für „mein“ mitlasen, wenn sie im übrigen auch an *kābōd* „Ehre“ festhielten. Man muss auch hier weitergehen und „Ehre“ durch „Gemüt“ (*k<sup>b</sup>bēdī*) ersetzen: „Dir singt mein Gemüt, ohne zu schweigen“.

<sup>1)</sup> Vgl. F. NÖTSCHER, *Die Psalmen*, 1947, S. 27.

<sup>2)</sup> C. H. GORDON, *Ugaritic Handbook*, 1947, Text nr. 75 I 13.

<sup>3)</sup> 1 Aqht 34 f., ebenda p. 179.

<sup>4)</sup> 3 Aqht rev. 18, ebenda p. 184.

<sup>5)</sup> GORDON, Text nr. 67, II 4.

<sup>6)</sup> Ebenda, nr. 49 II 16 f.; vgl. weiter GORDON, *Glossary*, nr. 946.

Für den schwierigen Text Ps. lvii 9a sind viele Änderungsvorschläge gemacht worden. „Wach auf, meine Ehre!“ (G) ergibt in dem Zusammenhang kaum einen annehmbaren Sinn. „Du (o Gott) bist meine Ehre“ beruht auf unnötiger und darum unzulässiger Textänderung. Allerdings würde damit die Bedeutung „Seele“ ohne weiteres entfallen. אָף (statt עֹרֶה) im sonst gleichlautenden Text Ps. cviii 2 ist unverständlich, weist aber wohl auf das hohe Alter der Unsicherheit hin (G hier ἐν τῇ δόξῃ μου). Der Text ist am einfachsten nach lvii 9 herzustellen. Für beide Stellen scheint die Schwierigkeit behoben zu sein durch die Lesung *kēbēdī*, sodass sich ergibt: „(Ich will singen und spielen.) Auf, mein Gemüte! (Auf, Zither und Harfe!)“.

Die Bedeutung „Seele“ lässt sich also für *kābōd* nirgends sicher nachweisen. Wo an den genannten Stellen „Ehre“ unmöglich ist oder keinen rechten Sinn gibt, ist nicht einfach „Seele“ zu übersetzen, sondern *kēbēdī* („mein Gemüt“) zu vokalisieren. „Seele“ als Gegenwert von *kābōd* sollte nicht bloss aus den Wörterbüchern, sondern auch aus den Kommentaren verschwinden.

Bonn

F. NÖTSCHER

### A FINITE VERB CONTINUED BY AN INFINITIVE ABSOLUTE IN BIBLICAL HEBREW

The construction in which one or more verbs are connected with a preceding finite verb by the conjunctive waw and are subordinated to such a verb in the infinitive absolute, has been fully described by grammarians of Biblical Hebrew<sup>1</sup>). The purpose of the following remarks is to suggest an explanation which might account for the use of this construction (= VIA) in the OT. The instances set out below, while probably not exhaustive, include, it is believed, practically all such cases in the OT, special cases of allied but grammatically distinct constructions being omitted<sup>2</sup>).

<sup>1</sup>) GESENIUS-KAUTZSCH, *Hebrew Grammar* (Engl. ed. by COWLEY), Oxford, 1910 (= GES.-K.-C.) § 113z; EWALD, *Syntax of the Hebrew Language*, Edinburgh, 1891, § 351c; KÖNIG, *Syntax der Hebräischen Sprache*, Leipzig, 1897, § 218.

<sup>2</sup>) The most important omissions are: Lev. xxv 14 (incl. by KÖNIG, § 218c), Dt. xiv 21 (incl. by GES.-K.-C. § 113z, KÖNIG, § 218a), Hab. ii 15 (incl. GES.-K.-C. § 113z, KÖNIG, § 218c), all treated by EWALD as special cases (§ 351c at p. 264); Ex. xxxvi 7 (but Ct. *Biblia Hebraica*, 1951, ad. loc), Isa. lvii 17—prb.

The VIA construction occurs in the following forty-five passages: Gen. xli 43, Ex. viii 11, Josh. ix 20, Jud. vii 19, 1 Sam. ii 27-28, 1 Ki. ix 25, Isa. viii 6, xxxvii 19, Jer. iii 1, vii 18, xiii 16 (Qeri), xiv 5, xix 13, xxii 14, xxxii 33, 44, xxxvi 23 (?) <sup>1</sup>, xxxvii 21, Ez. xxiii 36 (?) <sup>2</sup>, 47, Am. iv 5, Hag. i 6 (first four words only), Zech. iii 4, vii 5, xii 10, Ec. viii 9, ix 11, Esth. ii 3, iii 13, vi 9, viii 8, ix 6, 12, 16-18 (three times), Dan. ix 5, 11, Neh. vii 3, viii 8, ix 8, 13, 1 Chr. v 20, xvi 36, 2 Chr. xxviii 19.

The distribution of our instances shows that the incidence of the construction is high in Zechariah, Esther, and Nehemiah. Other features of distribution worth noting are the relatively large number of instances in Jeremiah and the rarity of the construction in the Pentateuch and the Early Prophets.

There can be little doubt that the purpose which the VIA construction serves, is normally effected in Biblical Hebrew by other syntactical means. Even in the later books (with the exception of Ecclesiastes) orthodox constructions with finite verbs so heavily outnumber the VIA construction that its function appears to be redundant <sup>3</sup>. This redundancy of function can best be illustrated by the following passages:

(a) Ex. viii 11 in the Hebrew Pentateuch of the Samaritans <sup>4</sup>)

adverbial. Adverbial use of inf. abs. occurs also in 2 Sam. viii 2, Isa. xx 2, Ps. cxxvi 6 (but Ct. KÖNIG, § 218b); so in Dt. ix 21, xxvii 8, Josh. vi 3 and others, where inf. abs. is a synonym for fin. vb. (see TORCZYNER, *ha-Lashon We-ha-Sefer*, vol. I, Jerusalem, 1948, pp. 297-298). In Jer. xlv 17 and xlv 18 וְהָיָה (י) appears to be used inst. of inf. constr. with preposition; Ec. iv 2 is included by KÖNIG but omitted by GES.-K.-C. and EWALD. In the following the inf. constr. is used in a manner indistinguishable from the inf. abs. in VIA constructions: Esth. i 7; 1 Chr. xxi 24 and 2 Chr. vii 3. In Jer. xlv 19, inf. abs. with preposition = VIA construction.

<sup>1</sup>) The inf. abs. here may be of the exclamatory-jussive class.

<sup>2</sup>) וְהָיָה may be inf. abs. (Cp. construction in 1 Sam. ii 27-28), though usually taken as imper.; if the latter view is correct the construction appears to be anomalous (Cp. Ez. xx 4 and xxii 2 and DRIVER, *Hebrew Tenses* etc., Oxford, 1892, § 119b). On Ez. xxiii 46-47 see also note 3, p. 366.

<sup>3</sup>) EWALD's suggestion (*Syntax*, § 351c) that the construction occurs "in the older pieces of composition" most readily in cases where the action indicated by the infinitive "is simultaneous with that previously mentioned, and where there is no change in the person", is not borne out by several passages he cites and by others which he does not mention. The inclusion, moreover, of different passages from the same books as illustrative both of the 'older' and 'later' writers is confusing, and must rest on criteria not made explicit.

<sup>4</sup>) *Der Hebraische Pentateuch der Samaritaner*, ed. A. VON GALL, Giessen, 1918.



has the consecutive form **וּכְבַּד** instead of the inf. abs. in MT<sup>1)</sup>.

(b) Isa. xxxvii 18-19 has **הִחַרְיֵבוּ... וְנָתַן** while in the parallel passage 2 Ki. xix 17-18 the second verb is **וְנָתַנוּ** and in the Dead Sea Isaiah Scroll (=DSI) it is **וְנָתַנוּ**.

(c) Jer. xix 13 employs the VIA construction whereas Jer. xxxii 29 uses finite verbs only to express a closely similar idea.

(d) Ec. ix 11 employs an inf. abs. while Ec. iv 1 and 7 employs a finite verb to express the identical idea.

(e) 1 Chr. v 20, has **וַיַּעֲמֹד... וַיַּעֲקֹב** against **וַיַּעֲמֹד... וַיַּתְּפִל** in 2 Chr. xxxiii 13.

(f) Ez. xxiii 47 has in a jussive construction **וְכָרַא... וְרָגְמוּ** whereas Josh. xvii 15 has in an imperative construction **עֲלֶה... וְכָרַאתָ**. Whence then comes the VIA construction and how is one to account for its co-existence with the normal finite-verb constructions?

In a paper dealing with the evolution of the various uses in the inf. abs. TORCZYNER suggests<sup>2)</sup> that this infinitive came into being as a contraction of one limb of an emphatically duplicated finite verb. The next stage of development, as far as it concerns our construction, would be the addition of another finite verb to the inf. abs. still in combination with its parent finite-verb, thus, for example, **יָקֻנוּ... קָנוּ וְכָתְבוּ** (Cp. Jer. xxxii 44). Later still forms would develop in which the second verb would, on analogy with the adjacent inf. abs. contract into its own inf. abs. with a verbal (or adverbial) meaning, and lastly the initial inf. abs. would drop out leaving the construction **יָקֻנוּ וְכָתוּב...** Once this usage became established and its historical antecedents were forgotten, writers would learn to employ even a chain of infs. abs. instead of finite verbs.

It will be seen that TORCZYNER's theory adequate though it may be as an explanation of the evolution of the VIA construction itself,

<sup>1)</sup> Though not consistent in their usage the Samaritans appear to show some preference for the fin. vb. as against MT's inf. abs. also in other constructions (see SPERBER's *Hebrew Based upon Biblical Passages in Parallel Transmission*, *HUCA* XIV, §§ 98, 101). An interesting borderline case is Dt. xiv 21 where **מִכְרָה** for MT's inf. abs. (VON GALL, *Der Hebr. Pent.* etc., ad. loc.) is consonantly consistent with qal. imper. m. sing. with fem. suff.

<sup>2)</sup> *Op. cit.*, p. 282 ff.

fails to account for the latter's *sporadic* appearance in the OT by the side of finite-verb constructions consistently used. Moreover, the theory does not explain satisfactorily some complex cases; for example, it is not easy to see how it could be applied to Gen. xli 43 where the second verb implies a change of person and number and is followed by an exclamation separating it from the inf. abs.<sup>1)</sup>

In view of the foregoing discussion it would appear doubtful whether the VIA construction has ever attained the status of literary usage enjoyed by other constructions employing the inf. abs. TORCZYNER's theory does, however, lead one to suspect that in its final form the VIA construction might be an intrusion from popular, possibly regional, idiom, current in post-exilic times.

At a time when the older consecutive constructions were in dissolution, the use of a neutral verbal form such as the inf. abs. would prove a congenial substitute for the difficult consecutive tenses. It is at least significant that in the preponderant majority of our instances the inf. abs. occurs precisely at the point where one would expect a transition to the appropriate consecutive form of the verb.

The presence of such a popular usage in the OT, however, can only be due, we suggest, to scribes or copyists, who resorted to it when they could not be certain of the form of a finite verb. The perpetuation of this scribal device in MT could be explained by the supposition that it was present in the manuscripts which the Massorets regarded as the best available to them for collation.

Now a copyist's uncertainty relative to the form of a verb may arise in one of several ways: the manuscript before him may be indistinct in the relevant place, a copyist may have before him or have knowledge of divergent readings or he may be writing a passage from memory. A few examples, necessarily hypothetical in character, will illustrate the argument: the MT reading of Isa. xxxvii 18-19, may well have been a scribe's way of resolving the difficulty created by alternative readings like those of DSI and 2 Ki.—a piece of ancient wisdom confirmed by the reading recommended by *Biblia Hebraica*, 1951. Similarly, if a copyist had before him the reading ויקראו in Gen. xli 43, he might be tempted to use the inf. abs. וַיִּקְרֹא rather than commit himself to a finite tense, even if such a tense

<sup>1)</sup> TORCZYNER's misgivings about Gen. xli 43 'and similar cases' are betrayed by note 1, *ibid.*, p. 297. A good example of a complex case is Jer. xxxii 33, where the inf. abs. implies a change of person (but Ct. *Bibl. Heb.* ad. loc.).

were present in the document before him; this would leave it to be inferred whether the subject of the verb-substitute is again Pharaoh as in the first verb of the series or is to be understood in an impersonal sense as in the second verb. A copyist would be even more likely to resort to such an expedient if he knew of an alternative reading ויקרא (as in Sam. Heb. Pent. and the Syr. version and as suggested by the LXX reading). Again, if a copyist had before him a text of Zech. iii 4-5 substantially as we have it in MT but with וְהִלְבַּשְׁתִּי instead of the inf. abs. he might substitute the inf. abs. for the finite verb. Such a substitution, while it would not obviate the need for more radical emendations, would certainly make the inconsistencies less obvious, since the inf. abs. would formally be consistent with either the angel or those standing before him, clothing Joshua. Indeed, so neutral a form is the inf. abs. that in the case of Zech. iii 4 it may have even the force of a passive, i.e., 'and thou shalt be clothed'<sup>1</sup>).

Our general argument receives a measure of indirect support from a consideration of the DSI variant reading of lix 13. It seems probable that this reading is a result of confusing the exclamatory use of the inf. abs. to describe the verbal action or state in the abstract, with the VIA usage, in which the inf. abs. is construed as a finite verb<sup>2</sup>). Such confusion would explain the fact that the infinitive פשע is converted into a finite verb, the conversion resulting in the first part of the verse in a VIA construction. If one could be certain that והגוא is also an inf. abs. (as is the corresponding word in MT) a similar construction in the second part of the verse would balance the first with some rhythmical effect<sup>3</sup>). Without pressing the VIA pattern

<sup>1</sup>) The inf. abs. in Jer. vii 18 might be a compromise between inf. constr. with lamedh preposition and partic. pl. (pbl. fem.—since women active in the cult, Cp. xlv). The variant reading וְהִשְׁלִיךְ for inf. abs. in Jer. xxxvi 23 in a MS.

with Babylonian punctuation (*Bibl. Heb.* ad. loc.) is interesting as a possible mid-way reading between inf. abs. and fin. vb. One wonders whether the inf. abs. in 1 Chr. v 20 might not be a transitional form between the older consec. form of Niph. imfct. 3. p.m.s. with waw consec. (Cp. Ezr. viii 23, 2 Chr. xxxiii 13) and the late usage of the corresponding perfect. with waw conj.

<sup>2</sup>) Cp. Hos. iv 2 and undisturbed series of infs. abs. in DSI xxi 5, and xxii 13.

<sup>3</sup>) Cp. והגוא in v. 11 where it is indubitably inf. abs. but Ct. e.g. waw-aleph ending for perfect. 3 p. pl. in v. 12; fin. vbs. inst. of infs. abs. occur also in DSI lix 4 but no VIA pattern is clearly discernible. Cp. corresponding reading of Jerusalem Scroll of Isaiah (given in KAHLE, *Die Hebräischen Handschriften aus der Höhle*, Stuttgart, 1951, p. 80). See also DSI v 5. It looks as if Ez. xxiii 47 may

unduly, we have in the DSI reading at least relevant evidence of the freedom with which copyists permitted themselves the reverse procedure of changing ints. abs. into finite verbs.

Which of our instances of the VIA construction are due to uncertain memory or to indistinct documents cannot, in the nature of things, be even conjectured; that a few of these constructions may be due to such a simple error as the omission of a consonant, is hardly less obvious.

Manchester

A. RUBINSTEIN

## DER AUFBAU DER ASA-GESCHICHTE (2 CHR. XIV—XVI)

Die drei von Asa handelnden Kapitel 2 Chr. xiv-xvi widersetzen sich einem einheitlichen Verständnis.

### I

a) In 1 Reg xv lagen dem Chronisten drei Nachrichten über Asa vor, die er zueinander ins Verhältnis zu setzen hatte: 1. Asa war ein frommer König und stellte kultische Missbräuche ab (11 f.), 2. er lebte mit Baesa während ihrer ganzen gemeinsamen Regierungszeit im Krieg (16), aus dem v. 17 ff. ein Beispiel bringt, 3. im Alter erkrankte er (23 b) — überaus schwer, wie der Chronist (xvi 12) hinzufügt. Daraus ergaben sich für den Chronisten von seinen theologischen Voraussetzungen aus zwei schwierige Fragen: a) schwere Krankheit ist Sündenstrafe: wann und wie hatte sie der fromme König auf sich geladen? b) Frömmigkeit verbürgt den Frieden (xiv 4, xv 7, 15 b), warum also der lange Kriegszustand? Wie der Chronist diese Probleme löst, wird uns deutlich, wenn wir seine Darstellung von hinten aufrollen. Die Krankheit, die den

---

have come into being by a procedure similar to DSI lix 13 except that in this case the VIA construction would be confused with a series of jussive-exclamatory ints. abs. This view is supported by the fact that the LXX reading suggests ורגום (*Bibl. Heb.*, ad. loc.; ICC, Ezekiel, Edinburgh, 1936, phil. n., ad. loc.) and by the awkwardly placed קהל, the position of which may well show that it is a later insertion (ICC, op. cit., loc. cit.). Speculative though it may seem, the possibility must not be overlooked that the VIA construction in v. 47 may have been intended to balance rhythmically v. 46 where הַעֲלָה was taken to be an imperative and thus introducing a VIA construction.



König „im Alter“ heimsuchte, verlegte er in sein 39. Jahr (xvi 12), da er im 41. starb (xvi 13 b). Der Grund für sie liegt in der Miss-handlung eines Propheten und seiner Anhänger (xvi 10), die ihrerseits hervorgerufen wurde durch eine Strafpredigt dieses Propheten, weil sich Asa im Kampf mit Baesa nicht als voll jah-wegläubig bewährt hatte (xvi 7 ff.). Deshalb musste der Chronist diesen Kampf ebenfalls ans Ende der Regierung Asas legen, in xvi 1 nimmt er das 36. Jahr (die Septuaginta nennt das 38., aber ohne Konsequenz für xv 19). Ihm geht als Lohn für die Frömmigkeit des Königs eine lange Friedenszeit voraus (xv 19), die nur durch den kurzen siegreichen Kampf mit dem Kuschiten Serach unterbrochen war, den der Chronist aus einer anderen Quelle aufnahm. Er konnte also 1 Reg xv 16 nur als eine Ungenauigkeit oder eine Übertreibung ansehen. Auch ist es falsch, in der Spätlegung des Kampfes mit Baesa, der in 1 Reg xv 17 nicht datiert ist, einen Text-fehler (so die meisten Ausleger)<sup>1)</sup> oder (so BEGRICH, *Chronologie*, 130 f., und ALBRIGHT, *BASOR*, 100, 20) ein von 1 Reg abweichendes Zählssystem in der vom Chronisten benutzten Vorlage zu sehen, weil nach 1 Reg xvi 8 Baesa schon im 26. Jahr Asas starb. Denn die vom Chronisten gewählte Zahl hat, wie gesagt, theologische Gründe, und dass er sich in einem solchen Fall über seine Vorlage hinwegsetzte, weil er sie als fehlerhaft empfand, hat sich soeben an 1 Reg xv 16 gezeigt.

b) Ist die bisherige Chronologie des Chronisten klar, so ergibt sich für die Zeit vor dem 35. Jahr (xv 19) eine Schwierigkeit. Wenn der Chronist die Geschichte Asas mit der Feststellung beginnt, dass das Land 10 Jahre Ruhe hatte (xiii 23 b), so hat das nur Sinn, wenn der Kuschitenkrieg (xiv 8) im 11. Jahr begann. Nach xv 11 aber werden im 15. Jahr Asas (xv 10) Opfer dargebracht, die aus der Beute des Kuschitenkrieges stammen, der demnach erst kurz zuvor stattgefunden haben müsste. Aber diese Schwierigkeit ist leicht zu beheben: die Worte „aus der Beute brachten sie sie“ heben sich so leicht aus xv 11 heraus und ihr Fehlen macht den dortigen Text so glatt, dass kein Zweifel sein kann, dass sie nur eine nachträgliche Klammer darstellen. Dann ergibt sich aus Kap. xiv und xv folgendes

---

<sup>1)</sup> Die Ersetzung der Zahlen 35 und 36 in xv 19, xvi 1 durch 15 und 16 bei den älteren Auslegern scheitert schon an xv 15 b verglichen mit xv 10: dann hätte ja die Friedenszeit, mit der das „Jahwesuchen“ belohnt wurde, nur ein knappes Jahr gedauert, was nicht die Meinung des Chronisten sein kann.

Bild: zuerst 10 Jahre Ruhe, in dieser Zeit vor allem die Beseitigung der falschen Kultobjekte und Kultstätten (xiv 2, 4) und die Aufforderung, Jahwe zu suchen (xiv 3), dann der Kuschitenkrieg, im Anschluss an ihn die Predigt Asarjas, der aus der Tatsache, dass sich soeben gezeigt hatte, dass Jahwe mit ihnen war (2 b  $\alpha$ , vgl. Vulgata: *Dominus vobiscum, quia fuistis cum eo*), die allgemeine Folgerung zieht, dass Jahwe sich finden lässt, wenn man ihn sucht, und sie ermahnt, auf dieser Bahn weiterzugehen, und als Folge dieser Predigt die Entfernung der „Scheusale“ (xv 8) und als Abschluss im 15. Jahr die feierliche Verpflichtung des Volkes, Jahwe von ganzem Herzen zu suchen (xv 10 ff.), also die Reform in zwei Etappen mit Unterbrechung durch den siegreichen Krieg.

c) Nun ergibt sich aber rasch, dass dieses einheitliche Bild des Chronisten Risse hat:

1. Es ist nicht anzunehmen, dass Asa bei der Beseitigung der Kultobjekte und Kultstätten die „Scheusale“ zunächst weiterbestehen liess, und dass er nur *befahl*, Jahwe zu suchen, ohne sich um die volle Durchführung des Befehls zu kümmern<sup>1)</sup>, mit anderen Worten: xiv 2-4 und xv 8 ff. folgen nicht aufeinander, sondern sind Dubletten.

2. Die Rede Asarjas setzt weder den Sieg über die Kuschiten — 2 b  $\alpha$  ist ebenso allgemein zu verstehen wie 2 b  $\beta$ <sup>2)</sup> — noch eine schon geschehene Teilreform voraus, er sagt in Wirklichkeit nichts davon, dass sie den schon eingeschlagenen Weg zu Ende gehen sollen, sondern spricht deutlich eine *erstmalige* Mahnung zur Umkehr aus, also ist nicht bloss xv 8 ff., sondern ganz xv 1-15 eine Dublette zu xiv 2-4.

Da für den Chronisten kein sachlicher Grund vorlag, die Reform in zwei Akte zu zerlegen, muss die Doppelung schon — wenigstens in den Grundzügen — in seiner ausserkanonischen Quelle gestanden haben (vgl. EISSFELDT, *Einleitung*, 605 f.). Nur die Ausformung ist sein Werk, da wir in beiden Darstellungen auf seinen Stil und seine Gedankenwelt stossen. Ob die Zwischenschaltung des Kuschitenkriegs schon in der Vorlage stand oder erst auf ihn selbst zurückgeht, bleibe dahingestellt. Dass er sich aber das Ganze so vorstellte, wie

<sup>1)</sup> xiv 6 a  $\gamma$ : „weil wir Jahwe gesucht haben“ kann sich statt auf xiv 3 im Sinn des Chronisten auch auf xiii 14-18 beziehen.

<sup>2)</sup> Auch der Anfang von xv 2 heisst trotz xiv 9 nicht: „er ging dem (aus dem Feld heimkehrenden) Asa entgegen“, sondern „er trat heraus vor Asa hin“.

oben dargelegt wurde, darf aus dem einheitlichen chronologischen Schema geschlossen werden.

## II

Nach xiv 2, 4 entfernte Asa die Höhen, nach xv 17 (= 1 Reg xv 14) verschwanden die Höhen nicht „aus Israel“ (מִיִּשְׂרָאֵל fehlt in der Vorlage!). Man sucht den Widerspruch dadurch zu beseitigen, dass man „nicht“ in xv 17 als „nicht völlig“ versteht — eine unerlaubte Harmonisierung — oder dass man die Höhen von xiv 2, 4 auf die Kultstätten der fremden Götter, dagegen die von xv 17 auf die Jahweheiligtümer bezieht. Aber wenn es der Chronist so gemeint hätte, hätte er in xiv 2 הֵנֶכֶר auch zu den Höhen hinzugefügt (vgl. auch den Sonderfall xxxiii 17). Man muss also den Anstoss zunächst bestehen lassen, aber man kommt mit der Beobachtung weiter, dass nicht bloss xv 17 a, sondern auch xv 17 b sich nicht mit dem Kontext verträgt: die Behauptung, dass das Herz Asas sein Leben lang ungeteilt Jahwe gehörte, steht in grellem Gegensatz zu der Feststellung, dass er sich im Krieg mit Baesa nicht als einer von denen erwies, „deren Herz ungeteilt Jahwe gehört“ (xvi 9), und dass er auch in seiner Krankheit nicht „Jahwe suchte“ (xvi 12). Da diese Aussagen dem Chronisten ausnehmend wichtig sind, weil sie das Geschick des Königs erklären (siehe oben), kann er nicht mit gleicher Feder xv 17 geschrieben haben; da xv 17 aus 1 Reg stammt, haben wir es mit einer nachträglichen Auffüllung von dorthin zu tun, zu der wohl auch xv 16 und xv 18 zu rechnen sind<sup>1)</sup>, denn xv 19 ist die unmittelbare Fortsetzung von xv 15 b. Da xv 19-xvi 6 1 Reg xv 16-22 entspricht, nahm das ein Ergänzender zum Anlass, um die in 1 Reg direkt vorhergehenden Verse 1 Reg xv 13-15 herüberzuschreiben. Dabei fügte er oder ein Späterer in xv 17 a zur Abmilderung des Widerspruchs mit xiv 2 „aus Israel“ ein, womit also hier das Nordreich gemeint ist; da Asa im Nordreich nichts zu sagen hatte, ist wohl an die in seinem Besitz befindlichen Orte des Nordreichs (xv 8) gedacht.

## III

Septuaginta und Vulgata beweisen, dass man in der Rede Asarjas die Worte xv 3-6 als Weissagung verstand (so auch LUTHER und

<sup>1)</sup> V. 16 kommt hinter 15 zu spät und gehört sachlich zu 8 (vgl. 1 Reg xv), v. 18 biegt vom Hauptgedankengang des Chronisten ab.

die ältere Exegese). Das ist entschuldbar, weil hier manches an prophetische Zukunftsaussagen oder eschatologische Bilder erinnert (zu 3 vgl. Hos iii 4, zu 5 b und 6 Ez xxxviii 21, Hagg ii 22, Sach xiv 13 f.) und weil die Worte Asarjas in xv 8 als נבואה bezeichnet werden, aber es widerspricht dem Zweck der Rede, die aus der Vergangenheit die Lehre für die Gegenwart zieht, wie heute von der Mehrzahl der Exegeten anerkannt wird. Trotzdem verrät schon der masoretische Text Spuren dieser falschen Auffassung: dass jetzt v. 4 die Aussagen von v. 3 und von v. 5 f. trennt, erklärt sich nur daraus, dass man v. 3 f. von der Vergangenheit, v. 5 f. von der Zukunft verstand; in Wirklichkeit gehört v. 4 hinter v. 6: **בצר לי** 4 schlägt auf **בכל-צרה** 6 zurück, und v. 7 macht von v. 4 die Nutzenanwendung auf die Gegenwart. Auch dass in v. 5 b plötzlich von allen Erdbewohnern die Rede ist, während alles übrige nur von Israel handelt, hängt mit dieser Zukunftsdeutung zusammen: ein Leser fühlte sich durch v. 6 an Sach xiv 13 b, 14 a erinnert und schrieb deshalb v. 5 b = Sach xiv 13 a dazu (Sach xiv ist wahrscheinlich jünger als die Zeit des Chronisten). Die ursprüngliche Prophetenrede war also: v. 2, 3, 5a, 6, 4, 7.

Münster i. W.

WILHELM RUDOLPH

### THE MEANING OF THE EXPRESSION **עָצוּר וְעֹזִיב**.

It is generally agreed that the expression **עָצוּר וְעֹזִיב** denotes the whole people or a whole class of the people as divided into two different and opposite categories, but there is no agreement about the particular nature of that difference and opposition. In the January number of *Vetus Testamentum* (pp. 60-65) E. KUTSCH has advocated the meaning 'those that are under age and those that are over age', a meaning that had already been proposed by THENIUS and earlier by S. SCHMIDT (p. 63, not. 1). Modern interpreters generally translate 'bond and free'.

Before attempting a new interpretation two preliminary questions must be settled: 1. Are the two words really antonyms or synonyms? 2. What is their relation to the context?

1. Antonyms or Synonyms. Stylistically both meanings are possible. Two assonant words with similar or opposite meaning are sometimes combined together to express an idea with greater emphasis. Thus **קָטוֹן וְגָדוֹל** 1 Sam. xx 2, xxii 15, xxv 36, 1 Kings xxii 31, Job



iii 19, 2 Chr. xv 13, etc. רָחוֹק וְקָרוֹב Is. lvii 19, Jer. xxv 26, Ez. xliii 19, Dan. ix 7, etc. נָע וָנָד Gen. iv 12, פָּחַד וּפְחַת וּפָח Is. xxiv 17, Jer. xlviii 43, Lam. iii 47, etc.<sup>1)</sup> It is, therefore, the meaning that will decide whether the two words עָצוּר and עָזוּב are antonyms or synonyms.

As E. KUTSCH has shown the basic meaning of the root עָצַר is 'to restrain, to prevent, to hold back', that is, to prevent a person or a thing from acting freely or moving in its natural course. Hence inaction or inability to act is the state of the person or thing upon which the force implied in the verb עָצַר is exerted. This is clearly seen in the nominal forms עֲצָרָה which means 'abstention from servile work' hence, in a certain way, 'inaction', and מְעָצוּר in 1 Sam. xiv 6 'There is no restraint to the Lord in regard to saving', that is, there is nothing that can render the Lord unable to save.

If עָצוּר means a person that is unable to act or a powerless person, the most natural meaning of its antonym is a person that is free to act or a powerful person. But עָזוּב cannot have this meaning. If עָצוּר is a person under restraint, עָזוּב must denote a person set free; but a person set free is חֲפָשִׁי not עָזוּב, cf. Ex. xxi 5, 26, Dt. xv 12, Job iii 19. The meaning 'under parental control and emancipated' or 'under and over age' seems to be too far-fetched and not probable. עָזַב means 'to leave, to forsake, to abandon' and generally implies the idea of neglect and disregard for the thing abandoned. Hence עָזוּב is a derelict rather than a free man or an adult.

The antithetical meaning being thus excluded, the synonymic meaning becomes the only admissible one. In fact עָצוּר is one who, for whatsoever cause, is not fit to work or is unable to take up arms to defend one's country, hence a helpless and useless person. עָזוּב is a person abandoned as a worthless thing. Therefore עָצוּר וְעָזוּב means a helpless and worthless person<sup>2)</sup>.

This synonymic meaning is borne out by Dt. xxxii 36 and 2 Kings xiv 26. In Dt. xxxii 36 we read: 'He has pity on his servants when He seeth that support is gone and that there are only עָצוּר וְעָזוּב'. The עָצוּר וְעָזוּב are therefore persons destitute of help, persons

<sup>1)</sup> E. KÖNIG, *Stilistik, Rhetorik, Poetik*, Leipzig, 1900, p. 290.

<sup>2)</sup> P. JOÜON, *Mélanges de la faculté orientale à Beyrouth*, 4, 1910, 9-12.

needing support, that is, helpless and oppressed. In 2 Kings xiv 26 the sense is not less clear: 'Yahweh saw the very bitter affliction of Israel; there were none but **עָצוּר**; none but **עָוֹב**; and none to help'. Here again the **עָצוּר וְעָוֹב** are persons destitute of help, left to themselves, oppressed by their affliction. The expression is therefore a very strong designation of the lowest and poorest class of the people, or of the whole people reduced to extreme misery.

2. Relation to the context. In 1 Kings xiv 10 the expression stands in apposition to **מִשְׁתֵּין בְּקִיר**, but in 1 Kings xxi 21 and 2 Kings ix 8 it is coordinated with it by the conjunction *waw*. The context, however, demands an apposition. Those that have been vulgarly described as **מִשְׁתֵּין בְּקִיר** are now further defined as **עָצוּר וְעָוֹב**.

In fact, as E. KUTSCH has remarked, in all these cases the prophet's threats are directed against the king and his family, not against the people. Jeroboam's male posterity will be swept away as dung; they will lie unburied, whether they die in the city or in the fields (1 Kings xiv 10 f.). A similar punishment will be meted out to Baasa (1 Kings xvi 3 f.) and to Ahab (1 Kings xxi 21-24, 2 Kings ix 8 f.). And in the case of Ahab the threat came true when Jehu massacred Ahab's 70 children together with all his relatives (2 Kings x 10 f.).

But if **עָצוּר וְעָוֹב** refers to the king's descendants, one would naturally expect **בְּיִשְׂרָאֵל** or **בְּבֵית הַמֶּלֶךְ** instead of **מִשְׁתֵּין בְּקִיר**. 'In Israel' definitely excludes the royal family. Whether Israel is a geographical or an ethnical designation, the king's posterity and Israel are represented as two distinct groups described as **מִשְׁתֵּין בְּקִיר** and **עָצוּר וְעָוֹב** respectively.

E. KUTSCH evades the difficulty by supposing the word **יִשְׂרָאֵל** to be a legal expression equivalent to 'according to Israelite law' (p. 61). The sense then would be: those that, according to Israelite law, are under age and those that are over age. But, apart from the fact that the legal meaning attributed to the expression is very questionable, it is most improbable that a technical legal term should be used in connexion with such vulgar expressions as 'pissing against the wall' and 'sweeping away a royal family as dung'.

I am rather inclined to take the expression **עָצוּר וְעָוֹב בְּיִשְׂרָאֵל** as a popular saying used originally to denote such a universality from which not even the most miserable of the people are

excluded. It originated with the custom of carrying into captivity all the conquered population, with the exception of those who, on account of their age, illness or poverty, were not likely to cause any trouble to the conquerors (2 Kings xxiv 14). But the extermination with which God has repeatedly threatened his people will not spare even the lowest of the people. Hence the sense of universality generally attributed to the expression. In course of time, however, the expression lost its original meaning and came to be used as a proverbial saying emphatically denoting an unlimited universality. If this is the true meaning, the sense of 1 Kings xiv 10 and parallel passages will be: 'I will cut off to . . . all males, no one excepted'.

Malta

P. P. SAYDON

## SYNTACTICA I

### *Vorbemerkung*

Nachdem die Arbeit am Hebräischen Wörterbuch zu einem vorläufigen Abschluss gekommen ist, sollen hier eine Reihe von Untersuchungen zur Hebräischen Syntax des Alten Testamentes erscheinen. Diese ist fast allgemein zu kurz gekommen, und es wird nötig sein, erst an einzelnen Erscheinungen ihre Bedeutung und ihre Fragen deutlich zu machen, ehe daran gedacht werden kann, ihre systematische Bearbeitung in der ganzen gebührenden Breite in Angriff zu nehmen. Dies wird nichtmehr meine Aufgabe sein; aber vielleicht weisen einige Kleinigkeiten und dann eine syntactische Durchleuchtung der Genesis, wenn diese noch zu einem glimpflichen Ende können gefördert werden, den Weg, auf dem das Ziel erreicht werden mag. Dabei ist es mein Bestreben, nicht möglichst wissenschaftlich, sondern möglichst einfach und einleuchtend die Dinge darzulegen. Denn nur dadurch, dass möglichst viele zur Mitarbeit angelockt werden können, wird die gemeine Aufgabe — sie ist für die Auslegung und durch sie auch für die Theologie des Alten Testaments nicht ganz ohne Gewicht — ihre befriedigende Lösung finden.

### *I. Syntax zweier hebräischer Namensgruppen*

Aus den uns erhaltenen hebräischen Personennamen des Alten Testaments lassen sich zwei Gruppen zweiteiliger Namen erheben,

welche paarweise dieselben Bestandteile aufweisen, sie aber in verschiedener Reihenfolge enthalten. Wir nennen die erste Gruppe SP, weil sie zuerst das Subjekt und zuzweit das Prädikat enthält. Umgekehrt nennen wir die zweite Gruppe PS, weil sie umgekehrt zuerst das Prädikat und zuzweit das Subjekt enthält.

Beispiele:	Gruppe SP	Gruppe PS
	יֹאחֲזִי	אֲחִיָּה
	יֹנָדָב	נָדָבִיָּה
	יֹשָׁפָט	שָׁפָטִיָּה
	יֹנְתָן	נְתָנִיָּה
	יֹחָנָן	חֲנַנִיָּה

Diese Beispiele genügen hier, ihre vollständige Reihe ist leicht aus dem Lexikon zu erheben. Dass statt יֹ- auch יְהו- oder אֶל- und statt יָהִי auch יְהִי oder אֵל- stehen kann, braucht kaum gesagt zu werden. Auch in andern semitischen Sprachen kommen die beiden Gruppen SP und PS neben einander vor, so zum Beispiel im Phönikischen *B'ljtn* und *Mlkjtn* neben *Jtnb'l* und *Jtnmlk*, im Alt-südarabischen *'Il-wbb* neben *Wbb-'il*; aber wir beschränken uns im Folgenden ausschliesslich auf das Hebräische.

Was bedeutet im Hebräischen das Nebeneinander der beiden Gruppen SP und PS? Die Belege für beide Gruppen erlauben es nicht zu vermuten, dass die eine Gruppe in einer bestimmten Zeit oder in einer bestimmten Gegend (Mundart) des Landes üblich gewesen sei, die andere Gruppe aber in einer andern Zeit oder Gegend (Mundart). Dafür liegen die Belege beider Gruppen viel zu nahe zeitlich und räumlich neben einander. Weshalb gab es dann zum Beispiel sowohl *Joschāfāt* als auch *Schefatjā*? Beide Namen haben dasselbe Subjekt, beide dasselbe Verbum als Prädikat; beide scheinen dasselbe zu bedeuten. Welches ist also ihr Unterschied? Eine blosse Mode oder Liebhaberei? Das ist wenig wahrscheinlich. Es ist unwahrscheinlich und kaum im ganzen Gebiet der Namenbildung zu belegen, dass zwei verschiedene Namenformen nicht auch zwei verschiedene Bedeutungen haben, wenn es sich bei dieser Verschiedenheit auch nur um einen recht kleinen Unterschied handeln möchte. Die Frage, welches der Unterschied der Gruppe SP von der Gruppe PS sein mag, ist daher eine echte und begründete Frage der Wissenschaft.

Sollte — das ist die einzige Möglichkeit, welche bleibt — der



Unterschied in der Syntax liegen? Denn syntaktisch ist SP von PS deutlich und grundlegend verschieden.

Die Syntax der Gruppe PS ist klar. Der Name יהוה ist aus dem Satz יהוה יהוה entstanden. Dieser Satz wird zu einem Namen zusammengeschohen, und bei dieser Zusammenschiebung ergeben sich die, übrigens geringfügigen und ganz regelrechten, lautlichen Veränderungen. Der Satz יהוה יהוה seinerseits ist ein einfacher unabhängiger Aussagesatz. Er heisst: „Jahwä hat gegeben“, wie *bārā' 'älōhīm* „Gott hat geschaffen“ (Gn i 1) und *jimlōk Jahuā* „Jahwä wird König sein“ (Ps cxlvi 10) heisst. *Der einfache unabhängige Aussagesatz hat immer die Wortfolge: erstens Prädikat, zweitens Subjekt (PS).* Es gibt tausende solcher Sätze, und ihr Zweck ist immer der, eine zwar nicht unerhebliche, aber auch nicht besonders nachdrücklich betonte Aussage zu machen. Sie antworten alle auf die Frage: „Was ist von dem Subjekt zu sagen?“ Es sind sachliche, schlichte Mitteilungen. Solche sind auch die Namen der Gruppe PS: „Jahwä hat ergriffen, geschenkt, geurteilt, gegeben, sich gütig erzeigt“ usw.

Die Namen der Gruppe SP sind ganz anderer Art. Auch sie sind aus der Zusammenschiebung der beiden Teile eines Satzes hervorgegangen, und auch sie zeigen die dabei bewirkten geringfügigen und ganz regelrechten lautlichen Veränderungen: *Jō schāfať* wird zu *Jōschāfāť*. Aber das Subjekt steht hier voran, es ist betont und es steht zu etwas im Gegensatz. Wir Modernen ohne eigentliches hebräisches Sprachgefühl empfinden den Unterschied zwischen SP und PS kaum. Aber es leidet keinen Zweifel, dass ihn der Hebräer, jeder Hebräer, stark und unüberhörbar empfindet. *Jō-schāfāť* heisst nicht einfach: „Jahwä hat geurteilt“, sondern es heisst „Jahwä ist es, der geurteilt hat“. Das Subjekt ist betont; deshalb ist es vorangestellt. Wenn das Subjekt aber betont ist, dann steht es in einem Gegensatz zu einem andern Gedanken. Dieser andere Gedanke ist zwar nicht ausgesprochen, aber er ist mitgedacht und aus den Umständen, der Lage und dem Zusammenhang leicht zu ergänzen.

Um dies ganz und ein für alle Male (denn es wird uns noch mehr beschäftigen) klar zu machen, geben wir noch zwei Beispiele. Der einfache Satz „Der Vater ist gekommen“, fordert, wenn das Subjekt „Der Vater“ betont ist, die Ergänzung: „Der Vater und nicht der Sohn, Bruder, die Mutter ist gekommen“. Wenn in dem gleichen Satz das Prädikat „ist gekommen“ betont ist, so ergibt sich als geforderte, wenn auch nicht notwendig ausgesprochene Ergänzung

etwa: „Der Vater ist gekommen und wir brauchen nicht länger zu warten“ oder „und wir brauchen uns um ihn nicht länger zu ängstigen“ oder was sonst sich als Ergänzung aus den Umständen, unter denen der Satz gesprochen wird, ergibt.

So ist also die Gruppe SP im Unterschied vor der Gruppe PS dadurch gekennzeichnet, dass mit Betonung gesagt ist, Jahwä (El usw.) und nicht ein anders benannter Gott habe gehandelt. Auch hier gilt es, ganz klar zu sehen. Wie stark die Betonung und damit die durch diese Betonung unausgesprochen deutlich gemachte Ablehnung eines andern Gedankens gemeint ist, das ist im einzelnen Falle eine Frage des Ermessens. Um ein Beispiel zu geben: in einer Stadt griechischer Sprache und Kultur sollen zwei Tempel, einer für Artemis und einer für Helios, stehen. Zwei Elternpaare geben ihrem ersten Sohn das eine den Namen Artemidor, das andere den Namen Heliodor. Das kann ganz willkürlich sein, sodass das erste Elternpaar den zweiten Sohn Heliodor, das zweite ihn Artemidor nennt. Es kann auch bedeuten, dass das eine Elternpaar sich vorzugsweise zu Artemis und ihrem Kult, das andere aber sich ebenso vorzugsweise zu Helios und seinem Kult hält. Es kann auch bedeuten, dass jedes Elternpaar sich ausschliesslich zu seinem Gott hält und den Kult des andern Gottes für minderwärtig, ja, für unerwünscht hält. Genau so ist es mit den SP-Namen auf *Jo*-. In welchem Maasse *Jo* (und kein anderer Gott) durch sie verehrt und bekannt wird, ist aus dem Namen nicht ersichtlich. In der Zeit und dem Lebenskreis des Deuterijosaja zum Beispiel mögen diese Namen die strengste Ausschliesslichkeit und die offene, absichtliche Ablehnung jedes andern Gottes und namentlich der babylonischen Grossgötter bedeuten. Das zu erkennen liegt jenseits unserer Möglichkeiten. Aber sicher und nicht ganz unwichtig ist die Feststellung, dass die Namen Gruppen SP und PS nicht sinnleich, sondern syntaktisch und deshalb auch dem Sinn nach gänzlich verschieden sind.

Zürich

LUDWIG KOEHLER

## REVIEWS

*Oudtestamentische Studiën*, Deel IX, Leiden, 1951. 186 p. avec index des textes bibliques cités.

Ce neuvième volume comprend huit travaux importants se référant aux différentes sciences paléotestamentaires. Comme les précédents ce volume se présente fort bien avec d'insignifiantes fautes typographiques (voir cependant p. 3 l. 23).

Tout d'abord G. THIERRY, à l'occasion de la parution du nouveau Lexique de KÖHLER, propose quelques rectifications. Retenons la suggestion de voir dans *škn* un shaphel de *kwn* (de fait le Sud sémitique a côté d'un *hkn* = ériger, connaît un *skn* = fixer, ordonner). Le *w* des temps convertis viendrait pour T. du *w* fort que l'on trouve en tête d'apodoses (voir aussi Jud. vi, 13). Plus discutable paraît être la conception suivant laquelle l'imparfait hébreu proviendrait d'un *ia* primitif signifiant „ailleurs” car par là on n'explique que le *qal* imparfait, non les autres formes dites dérivées où la vocalisation de la préformante est différente. Par contre nous croyons que l'auteur a tout à fait raison de maintenir qu'à l'origine parfait et imparfait ne notent pas le temps où s'accomplit l'action. On sait que F. BLAKE vient de soutenir le contraire. Notons encore que pour T. *ia'an* serait une forme verbale pétrifiée et le nom de l'ilôt de Gaudos un vestige du mot „Kaphtor”.

Concernant non plus la philologie mais la critique textuelle l'étude de P. DE BOER porte sur le cantique d'Ezechias. Son apport le plus original toutefois paraît encore résider dans la découverte d'un shaphel: le *tasblimēny* d'Is. xxxviii 12. En se référant à l'assyrien *lamû* on obtient un sens très satisfaisant. Aux exemples de shaphel proposés par BROCKELMANN et THIERRY ne pourrait-on ajouter le *šq'ryrwt* de Lév. xiv 37 qui, selon la suggestion de GESENIUS, semble bien se rattacher à la racine *q'r* et le *šqmty* de Jud v 9 où la vocalisation massorétique n'est pas favorable à la lecture d'un relatif *šē*? Le *šbwl* de Ps. lviii 9 est plus difficile. Mais G. J. BÖTTERWECK dans son livre *Der trilateralismus im semitischen* a trouvé pour l'hébreu peu de formations avec *s* préformante: il admettrait toutefois *sql* = lapider dans cette catégorie.

Deux articles égyptologiques montrent tout ce que cette science peut encore apporter à une connaissance précise des textes bibliques. Le premier de A. DE BUCK est consacré à „la fleur au front du grand prêtre”. Par une foule d'exemples l'auteur établit que la fleur peut être symbole non de mortalité et de caducité, mais de vie et d'éternité. Arrêtons nous à l'expression „le lotus au nez de Ré” et aux stèles de Munich et du Caire où le mort porte à son nez le bouquet qu'on lui offre. Cette donnée explique à notre avis beaucoup mieux Ez. viii 17 que les analogies perse, mésopotamienne et chypriote jusqu'ici proposées car le rite auquel fait allusion Ezechiel est joint à une prosternation devant le soleil. Il est par contre

frappant que les exemples fournis ne donnent rien de très précis pour la fleur au front du grand prêtre. La recherche devrait sans doute se poursuivre. Le costume du grand prêtre est par bien des traits un costume royal, il est donc vraisemblable que la fleur tient en Israël la place de l'Uraeus au front du Pharaon égyptien. GESENIUS rapproche le nom de la fleur en hébreu de l'égyptien *sjj* (= *djdj*) mais le *Wörterbuch* d'ERMAN-GRAPOW n'est guère favorable à ce rapprochement. On songe malgré soi à Genèse iii, opposition entre le serpent et la plante de vie ou arbre de vie, expression qui, elle, a de bons répondants dans les textes des Pyramides comme nourriture divine.

L'autre étude concerne le Ps. cx qui a récemment préoccupé beaucoup d'auteurs (WIDENGREN, PODECHARD, TOURNAY, COPPENS...) mais jamais a notre connaissance un recours aussi méthodique à l'Égypte n'avait été tenté. J. DE SAVIGNAC compare les versets du Psaume aux expressions de l'hymne de Touthmès III sur une stèle de Karnak et il explique le v. 7 d'une manière très satisfaisante par référence au *qebhou* dont on aspergeait le Pharaon lors de son avènement. C'est un indice de plus que la monarchie israélite s'est constituée à l'instar de la monarchie égyptienne. L'auteur termine par quelques considérations sur le messianisme. Nous aurions davantage souligné que les Prophètes vont le rattacher à la morale et par suite à la Loi, donnant ainsi les exigences du vrai messianisme et préparant le royaume de Dieu. Quelques remarques de détail 1° '*l dbrti*' reste mystérieux. Ne pourrait on utiliser une observation de l'auteur sur la royauté ancestrale en Égypte et en Israël? Ne faudrait-il pas songer à une „parole” de l'ancien roi de Jérusalem constituant prêtre son descendant ou mieux encore de la divinité, à Melchisédek „Parce que j'ai parlé à Melchisédek” (construction analogue en Jér. iv 18)? 2° Auv. 2 „irradier” paraît un peu forcé. Le sens usuel d'„envoyer” ne suffit-il pas? Grâce à Yahvé le roi gouverne les peuples avec Sion pour capitale. Le sceptre de puissance sort de Sion pour les juger (cf. Is. ii 3b-4a) comme le suppose la suite du verset. 3° Ajouter pour „l'aurore” un texte intéressant, l'inscription dédicatoire de Ramsès Ier à Abydos traduite par G. LEFEBVRE dans *ASAE* LI, 182.

Trois articles sont consacrés aux institutions d'Israël. Tout d'abord M. DAVID reprend l'étude de Jos. xx 1-9 et traite à cette occasion la question de l'asile. À l'aide d'une critique littéraire très sûre il analyse les difficultés présentées par le v. 6 qui semble admettre un second jugement du fugitif lors de la mort du grand prêtre. Pour éclairer cette anomalie M.D. reprend la procédure de Deut. xix 1-13, le vocabulaire de Num. xxxv 9-34, ses rapports avec Deut. iv 41 (dont le caractère deutéronomique est net) et ses innovations (extension de la protection de l'asile au *tôšab*, intervention judiciaire de la '*édáb*, caractère pénal du séjour dans la ville de refuge), après quoi M.D. met en pleine lumière le caractère composite de Jos. xx 19, qui, fondé sur Num. xxxv, le complète par Deut. xix. Cette conclusion d'ensemble paraît très ferme et l'on ne peut qu'admirer le sens juridique et littéraire de l'auteur. Si l'on peut être amené à faire quelques réserves, celles-ci ne visent que des points de détail. Ainsi la législation du Deutéronome est elle dûe véritablement à une laïcisation consécutive à la centralisation cultuelle? Certes, Jérusalem n'étant pas comprise dans les villes de refuge,



la centralisation du culte dans la capitale semble être pour quelque chose dans l'institution. Mais je serais enclin à reporter à un stade antérieur le caractère sacré des villes de refuge car on a d'autres exemples où le sanctuaire communique son caractère sacré à l'agglomération qui l'entoure (cf. *Etudes sur le code de l'alliance*, p. 144). Ces villes auraient même pu avoir un caractère sacré avant la conquête, d'où le verbe *qārāb* = „rencontrer” en Num. xxxv 11 (et non pas „choisir”). L'exemple hittite suggère que la juridiction passait au clergé local. La réforme de Num. xxxv aurait consisté à déposséder la juridiction locale au profit des représentants orthodoxes de la communauté sainte (la '*édāb* judaïque ne semble pas avoir fonctionné comme la *Boulé* grecque, mais plutôt comme prototype du *sunedrion* bien que les LXX ne rendent jamais '*édāb* par ce mot). A moins que ce texte n'ait opéré aucun changement réel, se bornant à considérer d'un point de vue doctrinal les anciens de la ville de refuge comme représentants de l'*édāb*, mais ceci est moins probable car le renvoi de l'inculpé dans la ville de refuge en xxxv 25 suppose une juridiction centrale à Jérusalem.

Un autre point intéressant à discuter est celui du sens qu'il faut donner à l'assimilation du *gēr* ou du *tōšhab* à l'autochtone. Cette assimilation est souvent mentionnée dans le Lévitique et dans les Nombres pour des lois relatives à des matières déjà traitées dans le Pentateuque. M.D. y voit avec raison, semble-t-il, une mesure de l'époque perse destinée à tenir compte des modifications survenues dans la population palestinienne. On y verrait volontiers la volonté de substituer au jus sanguinis des récits sacerdotaux un jus soli permettant de donner loi commune aux juifs et aux samaritains, juifs palestiniens et juifs revenant de la diaspora (cf. *Levitique Bible de Jérusalem*, p. 17). Certains indices font voir une addition en Ez. xlvii 22 et 23. Ce Pentateuque qui s'imposa comme loi d'Etat aux juifs comme aux samaritains dût chercher à assimiler les deux communautés.

Il semble enfin que le séjour dans une ville de refuge a toujours revêtu un certain caractère pénal. De même qu'en Egypte le fugitif n'échappait à la vindicte qu'en devenant le hiérodoule du temple où il a cherché asile (Hérodote, *Hist.*, II, 113), il est probable qu'en Israel il devenait serviteur de la divinité, natinéen ou lévite. Il y aurait lieu de voir si la curieuse amnistie accordée lors de la mort du grand prêtre n'aurait pas pour origine une sorte de rupture du lien lors de la mort du prêtre du sanctuaire local.

Ce n'est pas à un point de droit israélite, mais à un point de sociologie que s'attache le P. VAN DER PLOEG: y a-t-il eu en Israel des nobles, une caste nobiliaire définie par les caractères suivants: hérédité, privilèges, influence politique, propriété du sol? On n'en a point trace en Babylonie, ni en Israel. Aucun des termes hébraïque, *nikebādīm*, *gedōlīm*, *ba'alīm*... ne conviennent à une noblesse proprement dite. On ne trouve en Israel que des familles influentes ce qui est autre chose. L'éminent professeur de Nimègue qui déjà, dans la *R.B.* de 1950 (p. 40 ss.), avait étudié les termes désignant les chefs d'Israel, paraît bien avoir prouvé sa thèse. Peut être toutefois serait on porté à admettre un mouvement vers la constitution d'une classe noble à la fin de la monarchie. On sait qu'au temps d'Isaïe (v 8, cf. Mic. ii 2 et 9) on observait une tendance des grands à accaparer les terres. Au temps de Jérémie des familles comme celle de Saphan père de Ahikam, père de Go-

dolias, semblent témoigner d'une tendance à l'hérédité à l'influence politique et des dignités. Ceci pourrait contribuer à expliquer la diminution du pouvoir royal sous Sédécias. Ajoutons qu'on aurait aimé une étude du terme difficile *qerî* ou *qerû* (Num. i 16, xvi 2...) qui paraissent être des notables mais là encore sans hérité de charge.

L'étude de F. SIERKSMA sur la circoncision est une étude d'allure ethnographique et psychologique (voire psychanalytique) nourrie de références. On accordera à l'auteur que Ex. iv 24-26 a pour thème une circoncision vicaire. Mais n'y eut-il pas eu un gros avantage à étudier de plus près les influences culturelles qui ont agi sur Israël? Influence des madianites sur les israélites que traduit ici l'intervention de Sipporah, contacts culturels entre sémites, voire chamito-sémites, et les cycles où la circoncision paraît être un élément de base, tel le cycle totémique. Cette étude ethnologique me paraît préalable à toute considération de psychanalyse. Si sur ce point la pensée de l'auteur paraît moins ferme, c'est que la circoncision ne paraît pas faire partie du fond original chez les sémites en général et les Abrahames en particulier. On ne la trouve pas chez les accadiens, les cananéens de Sichem l'ignoraient (Gen. xxxiv), la vague israélite du temps de Josué ne la pratique pas. Peu vivace chez les sémites, la circoncision y apparaît donc comme une contamination d'un autre cycle culturel, sans doute le totémique. Aussi ne peut-on à notre avis l'expliquer par la structure mentale et sociale d'Israël; on n'a fait en Israël que la réinterpréter à la lumière d'autres idéaux. Cette réinterprétation, comme le signale F.S. s'est produite en deux temps. Ex. iv 24-26 (Doc J) en fait un rite de substitution et y voit par suite un sacrifice (la substitution est jointe en Israël au vieux rite de substitution de la Pâque). Yahvé intervient comme maître de vie et de mort avec le caractère omnipotent et jaloux qu'il a dans le document J (cf. Gen. iii 22 et xi 6...); la seconde étape sera faite en Gen. xvii, lorsque selon la théologie de P on verra dans la circoncision un signe, le signe de l'alliance (comme l'arc en ciel de Gen. ix 16 est le signe de l'alliance noachique). Quant à savoir si Yahvé dans ce rite apparaît comme un „monstre informe”, une bête féroce de la terre ou de la mer”, auxquels „on donne non seulement une signification mythologique, mais qu'on représente souvent dans un drame rituel” (p. 146), ceci me paraît hors du cadre biblique et ne pouvoir être traité que dans le contexte psycho-sociologique où le rite est né; à plus forte raison pour savoir s'il s'agit la vraiment de castration patriarcale où matriarcale...

Nous terminerons la recension de cet important numéro par l'étude de A. R. HULST sur le nom d'Israël dans le Deutéronome. C'est une véritable étude de théologie biblique. Qu'il s'agisse des passages au vocatif, de ceux où l'on parle d'„Israël”, ou de „tout Israël”, le terme désigne une unité religieuse, née de la parole qui lui est adressée et dont le centre de vie se trouve au lieu choisi par Dieu. Ceci amène l'auteur à préciser le sens de la *Qahal* dans le Deut. et à analyser de plus près la péricope xxiii 2-9 où sont déterminées les catégories qui ne peuvent y participer. Chemin faisant l'auteur dicte de points particuliers (la suggestion de RUDOLPH pour Esd. ix 1 où il faudrait lire Edomites au lieu de Amorrhéens, suggestion rejetée par A.H.; le sens de *mamzer*, fruit d'une liaison interdite) et aboutit à

l'importante conclusion que le Deut. admet dans la *Qahal* des gens qui ne sont pas de race juive. L'unité religieuse déborde l'unitique politique et raciale, „l'Eglise, la communauté de foi, franchit les limites d'Israel”.

H. CAZELLES

SVERRE AALEN, *Die Begriffe ‚Licht‘ und ‚Finsternis‘ im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*. (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Philos. Klasse, 1951. No. 1). Dybwad, Oslo, 1951. 351 Seiten.

Es ist nicht leicht, dies Buch gerecht zu besprechen. Es umspannt sowohl das AT, das Spätjudentum<sup>1)</sup> und den Rabbinismus. Innerhalb dieses Rahmens werden eine Fülle von Themen und Problemen nicht nur berührt, sondern ausführlich diskutiert. Die Gegenstände der Untersuchung, die im Titel genannten Begriffe, werden einzeln und im Verhältnis zueinander eingehend beleuchtet und mit der ganzen israelitisch-jüdischen Gottes-, Menschen-, und Weltanschauung in Verbindung gebracht. Dies verwickelt den Verfasser in breiten Untersuchungen über Neujahrsfest, Eschatologie, Missionsgedanken u.v.m. Oft vergisst der Leser beim ersten Durchlesen, dass es sich um die beiden genannten Begriffe handelt. Hiesse das Buch nicht besser „Die israelitisch-jüdische Gottes- und Weltanschauung mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe „Licht“ und „Finsternis“ ”?

Die beherrschende Idee des Buches ist, dass das „Tag-Nacht-Motiv“ die Lebensbetrachtung und den Kultus sowohl des Alten Testaments als des späteren Judentums und des Rabbinismus bestimmt. Aber neben gewissen konstanten Ideen treten doch gewisse Wandlungen ein, wenn man vom AT zu den späteren Perioden kommt. Der Hauptunterschied ist, dass wir im AT eine rein *zeitlich* bestimmte Auffassung des Daseins haben, während in den späteren Zeitaltern das *räumliche* Denken stark hervortritt: Die Weltordnung ist — besonders für Männer mit „wissenschaftlichen“ Interessen — nicht so sehr wie im AT im Wechsel der Zeiten als in den räumlich bestimmten Bahnen der Gestirne begründet. Während im AT das Licht den Himmelskörpern übergeordnet ist, wird später die Sonne als die Quelle des Tageslichts betrachtet. Mit der astronomischen Kunde hängen zusammen die Versuche, den alten lunaren Kalender mit einer solaren zu ersetzen. Besonders wird betont, dass trotzdem „die Neujahrsideologie“ erst in der Synagogenliturgie und im Rabbinismus vorliegt. Weiter ist eine im AT vorkommende Scheidung zwischen dem Licht der Aussenwelt und Gottes Licht verschwunden. Das Licht der Himmelskörper ist göttlichen Ursprungs. Der atl. Chaos-Begriff ist zurückgetreten, ohne dass das Chaos-Kosmos-Schema des AT's verlassen worden ist. Der Missionsgedanke, der im AT besonders in den Ebed JHWH-Liedern zu Tage tritt, ist im

<sup>1)</sup> Ich möchte einmal vorschlagen, das Wort „Spätjudentum“ zu vermeiden, ebenso wie das ähnliche „Spätchristentum“, welches einzelne Religionsgeschichten eingeführt haben. Viele Leute hören in diesen Ausdrücken etwas wie eine Andeutung des baldigen Todes der damit bezeichneten Phänomene. Unschuldiger (weniger tendenziös?) klingen „das spätere Judentum“, „das spätere Christentum“.



späteren Judentum von der auch im AT vorliegenden „zentripetalen Betrachtungsweise“ überflügelt, dass Israel und Jerusalem, das Gesetz und die Schekina Gottes auf den Heiden anziehend wirken. Das Erbe des AT's wirkt doch immer nach, besonders in liturgischen Texten, wo vor allem die Tag-Nacht-Einheit und das Morgenmotiv die liturgisch-kultische Situation prägen (vgl. die Zusammenfassungen auf S. 96-97 und 237 ff.).

Der Verfasser zeigt überall grossen Scharfsinn. Er distinguirt scharf, wo immer er dazu Gelegenheit hat. Bisweilen kommt es mir aber vor, dass Distinktionen betont werden, welche dann doch modifiziert werden müssen, s. S. 13 verglichen mit den Anm. 2-3, cf. auch S. 15 die Scheidung zwischen *Chaosmacht* und *Chaoszustand* in bezug auf das Finsternis; weiter scheint mir S. 38 ff. eine zu scharfe Distinktion zwischen Morgendämmerung und Sonnenaufgang vorzuliegen. In solchen Fällen handelt es sich wohl oft um ein Sowohl - Als mehr denn um ein Entweder - Oder, cf. die richtigen Bemerkungen S. 77 zu Jes. 60, 1 f. über Kabod.

Es ist immer gefährlich, mit einem einzigen Prinzip auf so komplizierte Grössen wie das alte Israel, das spätere Judentum und den Rabbinismus loszufahren, um damit beinahe alles zu erklären. Mit einer gewissen vorausgefassten Zurückhaltung stehe ich deshalb auch dem Versuch des Verfassers, das Tag-Nacht-Motiv als Hauptschlüssel zu verwenden, gegenüber. Aber ich will nicht verneinen, dass man mit diesem Prinzip sogar sehr weit vordringen kann, und dass AALEN seine Ansichten mit sorgfältig durchgeführten Argumenten begründet hat. Gewisse seiner Erklärungen möchte ich doch in Frage stellen, vor allem seinen Thesis, dass das, was er „die Neujahrsideologie“ nennt, erst im Rabbinismus und der Synagogenliturgie sich findet. AALEN verfißt hier ähnliche Gedanken wie SNAITH in seinem Buche *The Jewish New Year Festival* (1947), und ich kann der Kürze halber vorläufig auf die Entgegnungen MOWINCKELS dieser Arbeit gegenüber hinweisen, in *Offersang og sangoffer* (1951), S. 130 ff. mit Anmerkungen. Beiläufig bemerke ich, dass AALEN aus chronologischen Ursachen nicht die in diesem Werk MOWINCKELS gegebenen Ausführungen über die Keime einer Eschatologie in den Thronbesteigungspsalmen hat verwerten oder wenigstens diskutieren können, und noch weniger FROSTS wichtige Abhandlung in *Vetus Testamentum*, II (1952). Aber in Anschluss an MOWINCKEL (*a.a.O.*, S. 537, cf. GRAY, *Sacrifice in the OT*, S. 300 f.) muss ich in dieser Verbindung eine starke Reservation einlegen, wenn AALEN den Ausdruck *b'se't haššanāh* als mit dem „Auslauf“ des alten Jahres zusammenhängend versteht und das Herbstfest als hauptsächlich als rückschauend betrachtet, vgl. auch KOEHLER, *Lexicon*, s.v. *jāšā*, wo die allermeisten Nüancen der Bedeutung in Richtung der vorwärtsschauenden Auffassung weisen. Die Bedeutung „Abschluss“ wird nur Pr. xxii 10, Dan. x 20, Ez. xxvi 18 angenommen. Selbst die Bedeutung „zurückkehren“ (Lev. xxv 28, 30, cf. Sir. x 28) enthält eine Idee von „sich irgendwohin begeben“. Die am stärksten bezugte Bedeutung ist danach die, welche einen neuen Start angibt (gegen AALEN, S. 49 ff.). — Weiter gibt es auch Umstände, welche für die Annahme einer Neujahrsideologie im alten Israel sprechen. Es ist nicht richtig, dass wir im AT *keinen* Ausdruck für „Neujahr“ haben (AALEN, S. 49). Sowohl Ez. xl 1 als Ex. xii 2 sind



dafür entscheidend. Dass diese Bezeichnungen „ohne Prägnanz“ stehen, ist einfach ganz irrelevant in diesem Zusammenhang. Schon die Zeitrechnung des AT's sollte gegen solche Behauptungen warnen. Die Idee des Jahreswechsels involviert die Idee den „neuen Jahres“. Auch die Tatsache (Jer. xxvi 1, xxvii 1, xviii 1), dass Juda um 600 die Institution des *reš šarrūti* kennt, ist ein Zeugnis von Bedeutung. Was man aber dem Verfasser zugeben, und als eine wichtige Erkenntnis loben muss, ist die Betonung des Charakters des israelitischen Jahres als „Jahrzeitenjahr“. Die Neujahrsideologie ist danach sowohl an die Feste im Frühling (Passah) als im Herbst (Laubhütten) geknüpft. Ezechiels zwei „Neujahrsfeste“ sprechen dafür, und auch die Tatsache, dass man in der vorexilischen Zeit in Nordisrael den Jahresanfang in verschiedenen Perioden auf verschiedene Daten verlegt hat (Frühjahr und Herbst — cf. dazu THIELES Untersuchungen der Zeitrechnung in *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 1951). Wahrscheinlich haben die beiden Feste, das mehr kanaanisierende Herbstfest und das von echtisraelitischen Traditionen getragene Passahfest, miteinander konkurriert<sup>1)</sup>.

Überhaupt erscheint es mir wahrscheinlicher, dass die Jahresfeste für die Ausbildung der Sabbatliturgie und für die tägliche Andacht massgebend sind, als umgekehrt, wie der Verfasser anzunehmen geneigt ist. Der erste Tag, „der Urtag“, bestimmt die täglichen Feste. Dass Jub. xii 16 beweisen könnte, die Idee der Schicksalsbestimmung sei mit dem jüdischen Jahreswechsel nicht verbunden gewesen, glaube ich nicht. Die genannte Stelle polemisiert gegen diese Idee, bezeugt also ihr Vorhandensein<sup>2)</sup>.

Als sehr interessant beurteile ich die Abschnitte über die Missionsgedanken in Israel und das Judentum. Es ist unzweifelhaft, dass wir im AT und im Judentum mehr davon hören, dass die Herrlichkeit Gottes und Israels, besonders in der Endzeit, die Heiden anzieht, als davon, dass eine Sendung Israels an die Heiden vorliegt, um sie ins Gottesreich zu bringen.

Ich möchte noch auf die oben verzeichnete Ansicht des Verfassers, die Anschauung des AT's sei, im Gegensatz zur „räumlichen“ der späteren Perioden, rein „zeitlich“, hinweisen. Ob das nun auch richtig ist? Für eine nähere Diskussion finde ich hier keinen Raum, möchte aber auf dieses Diskussionsthema aufmerksam machen.

Überhaupt enthält das Buch vieles, was alttestamentliche Forscher beachten und betrachten und bedenken müssen.

Kopenhagen

AAGE BENTZEN.

<sup>1)</sup> S. 127 polemisiert AALÉN gegen die Annahme, das Passah habe Charakter einer Neujahrsfeier gehabt. Seine Argumente sind aber eher „Weg-erklärungen“ als Erklärungen: „Gemeint ist lediglich, dass genau wie das erste Passah Israel vor den ägyptischen Plagen bewahrte (Exod. xii 13) das Feiern dieses Festes auch in den kommenden Jahren eine Abwendung der Zorngerichte Gottes, die sonst über die Menschen kommen, bewirken wird; es soll ein Mittel zur Erhaltung des Wohlgefallen Gottes sein“. — Wenn das nicht Neujahrsideologie ist...!

<sup>2)</sup> Dass „die Neujahrsideologie“ in der Synagogenliturgie vorliegt, gibt eigentlich auch das Recht auf ein günstiges Vorurteil dafür, dass sie älter ist. Denn nicht vieles in der Welt der Religion ist so konservativ als eben Liturgie.

SOLOMON ZEITLIN, *The Zadokite Fragments*. Facsimile of the Manuscripts in the Cairo Genizah Collection in the possession of the University Library, Cambridge, England. With an Introduction. (The Jewish Quarterly Review Monograph Series, Number 1.) Philadelphia, 1952. Pp. 32 + 18 plates. Price, 2 dollars.

One of the editors of the JQR has begun this very welcome series of monographs with the publication, for the first time in facsimile, of the 'Zadokite Fragments', better known as the Damascus Document(s). Ms. A takes 16 plates, Ms. B two double-plates. Though the prints are of smaller size than the photostats which are obtainable at the University Library, Cambridge, and are sometimes less clear, they are very serviceable and fulfil an obviously urgent need. Hitherto the text has been available only in the admittedly rather unsatisfactory Hebrew transcript by SCHECHTER in the *editio princeps* of 1910, and the 1933 edition by ROSE, which, despite its marked superiority to the former, has some disputable readings and one or two obvious scribal errors. Incidentally, it is surprising that Dr. ZEITLIN does not refer to this edition in the present publication. The publication of the facsimiles does not minimize the value of these editions, or of possible future editions—an Oxford scholar is reported to have one in the press—for the character of the script makes it obvious that a judicious edition of the text is desirable.

In the thirty-two pages of Introduction Dr. ZEITLIN discusses some of the previous work done on the publication and translation of the Fragments, and their date. His earlier pronouncements in JQR that they are medieval are reiterated with vigour, and it would appear that the author is conscious of some daring in his adopting a standpoint which was 'unpopular' and even 'heretical' when it was first presented by BÜCHLER in 1913. Nevertheless, to Dr. ZEITLIN 'there is only one conclusion to which a scholar can arrive—that these Fragments were written by Karaites for the purpose of propaganda'. Unfortunately, however, the reader cannot but feel that the present Introduction lacks cogency because of the extremes to which the author appears to resort, and because of the way in which the work of scholars who hold a different view—and they are in the majority—is cavalierly dismissed or ignored. To most students of Hebrew and the Old Testament the Jewish literature of the Middle Ages is but little known and lacks interest; and one feels that in the present discussion Dr. ZEITLIN could, possibly better than most medievalists, have presented a well-argued case for including the Damascus document in that period, and, at the same time, contributed to our knowledge of it. He would share the views of Professor G. R. DRIVER and Dr. P. R. WEIS, for they, too, have written in favour of placing the Dead Sea Scrolls, and with them the Damascus Document, in that period. But one wishes further enlightenment when Dr. ZEITLIN utters extreme remarks in a categorical fashion, such as that '“the book of the Division of the Seasons . . .” mentioned in the Fragments never existed, but is a figment of the author's imagination;' and that similarly 'the “book of the Hagu” is also a product of the imagination of the author'. If this be so, the latter 'book' must have been rather a remarkable

'figment', for it has quite a prominent part to play in the Dead Sea Scrolls.

Nevertheless, we are grateful to Dr. ZEITLIN for the publication; the facsimiles are absolutely indispensable, and the discourse may well help to further research into the early history of the Karaites, a people to whom both Jews and Christians are indebted for the work—both straight and not so straight!—they did on the transmission of the Hebrew Old Testament.

Bangor, N. Wales

BLEDDYN J. ROBERTS

#### BOOK LIST <sup>1)</sup>

- BOMAN, THORLEIF, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen, 1952. 186 S. Brosch. 9,80 DM.
- IZZ-AL-DIN AL-YASIN, *The Lexical Relation Between Ugaritic and Arabic*, Shelton Semitic Series, 1. Ed. G. DOUGLAS YOUNG. Shelton College, New York, 1952. 187 pp. typewritten. Price \$ 2.00.
- FROST, S. B., *Old Testament Apocalyptic: its Origins and Growth*, The Epworth Press, London, 1952. xiii + 258 pp. Price £ 1/2/6.
- GISPEN, W. H., *De spreuken van Salomo*, I. (Ch. i-xv), a Volume of the series *Korte Verklaring der Heilige Schrift met nieuwe vertaling*, Kampen, 1952. Pp. 284. Price Dutch Gld. 6.90.
- DE GROOT †, JOH. en HULST, A. R., *Macht en Wil. De verkondiging van het Oude Testament aangaande God*, Nijkerk 1952. 353 pp. Dutch Gld. 15.—
- JANSSENS, H. F., *Vocabulaire du Manuel de Discipline*, Bruxelles 1952 (r. du Château 13, Termonde, Belgique).
- VAN DER PLOEG, J., *Spreuken, uit de grondtekst vertaald en uitgelegd*, Roermond en Maaseik, 1952. 107 pp.
- ROBERTS, BLEDDYN J., *Some Observations on the Damascus Document and the Dead Sea Scrolls*, reprinted from the Bulletin of the John Rylands Library, Vol. 34, No. 2, March 1952. 22 pp. Price 2/6.
- SPIRO, ABRAHAM, *Samaritans, Tobiads, and Judabites in Pseudo-Philo. Use and Abuse of the Bible by Polemicists and Doctrinaires*, reprinted from Proceedings of the American Academy for Jewish Research, Vol. xx, 1951. 77 pp.
- WEINGREEN, J., *The Rabbinic Approach to the Study of the Old Testament*, reprinted from the Bull. of the John Rylands Library, Vol. 34 No. 1, Sept. 1951. 25 pp. Price 2/6.
- WEIS, P. R., *Mishnah Horayoth, its History and Exposition*, Manchester University Press, 1952. xxxvii + 111 pp. Price 25 s. net.
- WELCH †, ADAM C., *Kings and Prophets of Israel*, ed. by N. W. PORTEOUS, with a memoir by G. S. GUNN, London 1952. 256 pp. Price 18 s.

Six lectures, selected from the Mss left by the author, dealing with Moses, Saul, David, Amos, Hosea, Isaiah. In style and content, in freshness, and in depth of insight this book is a fitting memorial to a great scholar.

<sup>1)</sup> The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

# INDEXES

## GENERAL

- Abdi-Ašratu 198  
 Abdi-Hiba (of Jerusalem) 198  
 Abel-Meholah 349  
 Abel-Misrayim 352  
 Abimelech (of Gezer) 207  
 Abimilki (of Tyre) 198, 218  
 Abraham 190  
 Absalom 82, 209  
 Abu Simble, Temple of 132  
 Abydos 379  
 Accadian 39s., 60, 117, 120, 123, 130, 169s.  
 Accadians 296  
 Achaemenides 169  
 Achish (of Gath) 218  
 Accusative of direction 30  
 Adad-Idri (of Damascus) 140s., 145  
 Adonis 196  
 Adoram 214  
 Ahab 61, 139ss., 147, 149ss., 210, 214, 373  
 Ahaziah (of N. Israel) 142  
 — (of Judah) 148  
 Ahikam 380  
 Ahiram of Byblos (inscr. of) 198, 203  
 Ahron 11, 345  
 Ain Shems 95  
 Ain Sitti Maryam 179  
 Akibah (rabbi) 228  
 Akitufest 199, 297s.  
 Akko 213s.  
 Akshapa 213  
 Alalakh 197  
 Alexander Jannai 344s.  
 Alexandria 345  
 Alliance, sect of the 230, 235  
 Amarna Period 194, 197s., 208, 218  
 — Tablets 117, 213, 218s.  
 Amenhotep II 219  
 Ammia 198  
 Ammon 23, 49, 101, 349  
 Amnon 82  
 Amon 167  
 Amorites 351, 353, 381  
 Amurru 138  
 Amwas 217  
 Anan 344  
 'Anat 133, 195, 294  
 Anthropopatism 261ss.  
 Antonyms 371  
 Anu 290  
 Aphek, battle of 144s.  
 Apocalyptic books 3  
 Aqhat 195, 203, 205, 207, 209, 218  
 Aquila 44, 54s., 125, 129, 266s.  
 Arabic 39s., 113ss., 118ss., 129s., 171, 199, 209, 211, 272  
 Aramaic 40, 114, 118, 121, 127, 129s., 167, 236  
 —, Biblical 60  
 Aramean texts 204  
 Arameans 139, 349, 354  
 Araunah 212  
 Arboth-Moab 350  
 Ardata 198  
 Aristes, Letter of 131ss., 135  
 Army, conscription of 157  
 Arnon 350, 353  
 Arpad 216  
 Artaxerxes 25  
 Artemis 377  
 Arvad 138, 141  
 Aryans 213  
 Asa 139, 366ss.  
 Asariah 369s.  
 Ascalon 213  
 Ascension to the throne 383  
 Ashur 15, 285  
 Ashur-bani-pal 74, 133s., 296  
 Ashur-nasir-pal II 137s., 140  
 Asile-towns 374s.  
 Askenazi Jews 52  
 Assyria 76, 78, 133s., 137ss., 144, 146s., 150, 164, 168, 208, 215, 352, 354, 356  
 Assyrian texts 197, 204  
 Astarte 208  
 Atchana 197, 212  
 Athaliah 142  
 Atonement, Day of 54, 231, 298, 338, 342, 347  
 — for Highpriest 19  
 Azazel 9  
 Azitawadd 210, 216s.



- Ba'al** 142s., 150, 202, 206, 208, 217, 293ss., 304s.  
**Ba'alshemin** 204, 215  
**Babylonia** 19ss., 29ss., 34, 107s., 132, 157, 169, 204, 279ss., 286, 290, 298, 336, 350, 380  
**Baenah** 349  
**Bacsah** 368  
**Bar Gayah** 216  
**Bar Hebraeus** 55  
**Barak** 214  
**Baruch** (Syr. Apocalypse of) 79  
**Bashan** 45, 301  
**Batshebah** 216  
**Behemoth** 79  
**Bel** 297s.  
**Belial**, men of 172  
**Benhadad ben Hazael** 145, 147  
**Benhadad** 140  
**Beni Sokr** 217  
**Berossus** 74  
**Beth-Shean** 349  
**Bethel** 151  
**Bethhagla** 353  
**Biridiya** 213  
**Borsippa** 298  
**Byblos** 138, 203s.  
**Byzantium** 286  
  
**Cabala** 345  
**Caleb** 179  
**Calendar** 238ss.  
 —, Babylonian 334ss.  
 —, lunar 382  
 —, old-israelitic 336  
**Canaanite glosses** 117  
**Carmel**, Mt 151, 301  
**Chaldea** 74, 98  
**Chaos** 71, 76, 290ss., 298ss., 303s., 382s.  
**Chirbet-Qumran** 307  
**Chullin** 87  
**Cosmogony** 181  
**Cosmos** 290ss., 300, 302, 304, 382  
**Covenant** 292  
 —, Ark of 299  
**Creation** 3, 79  
**Cult** 289ss., 369s., 382  
 —, centralisation of 379  
 —ic (un)cleanness 59, 62  
**Cyrus** 20  
  
**Dagon** 206  
**Damascus** 137, 150, 164  
 — document 57, 231, 238, 256ss., 343, 348, 385  
**Danel** 88s., 195, 203, 205, 207, 209s., 218  
**Darius I** 18s., 27, 33s., 169  
**David** 10, 75, 111s., 137, 140, 208s., 214, 216, 218, 227, 291, 344, 349  
**Davidides** 27, 47  
  
**Day of JHWH** 78s., 315, 324  
**Dead Sea** 349, 353, 355  
 —, Psalms 57, 171s.  
 —, Scrolls 83ss., 171ss., 343ss., 358, 385s.  
 —, Sect of 230  
**Decalogue** 182, 273ss.  
**Deuteronomist** 60, 137ss., 149ss.  
**Diodore** 135  
**Discipline**, Manuel of 172ss., 229ss., 307, 324, 326, 328, 332, 358s.  
**Distiches** 46  
**Dittographies** 81, 247  
**Doeg** 67  
  
**Ea** 290  
**Ecclesiasticus** 58, 124, 226  
**Ed-Darariyeh** 179  
**Edom** 23, 30, 49, 140, 216, 349, 381  
**Egypt** 72s., 99, 102, 131, 150, 157, 164, 193, 198ss., 213, 304, 360, 379  
 —, liberation from 292  
**Egyptian** 116, 167  
**El** 196, 199, 201s., 206, 212, 294s.  
**El-Qantara** 167  
**Elam** 279  
**Elamite** 169  
**Elephantine papyri** 134  
**Eliezer ben Jose hagalili** 228  
**Elijah** 143, 150s., 204  
**Elisjah** 10, 143s., 146, 150ss., 204, 207  
**Enlil** 71, 197  
**Enuma Eliš** 290  
**Epigraphy**, Hebrew 94s.  
 —, Judeo-Aramean 95  
**Ereškigal** 6s., 9, 15  
**Esagila** 290, 298  
**Esarhaddon** 204  
**Eschatology** 22, 25s., 70ss., 382s.  
**Esdraelon** 98  
**Eshmunazar** (of Sidon) 201  
**Essenes** 172, 235, 239  
**Ethbaal** 208  
**Ethiopia** 131, 134, 352, 368s.  
**Ethiopic** 40, 130  
**Euphrates** 349s., 354  
**Eusebius** 185  
**Execration Texts** 200  
**Exegesis**, Rabbinical 85  
**Exile** 18ss.  
**Exorcism Texts** 5, 10  
**Ezana of Aksum** 284  
**Ezion-Geber** 140  
**Ezra** 54, 99  
**II Ezra** 79  
  
**Fayšan** (tribe) 287  
  
**Gab'an** (tribe) 286  
**Gad** (prophet) 204

- Gad (tribe) 350, 352  
 Galilea 354  
 Gaudos 378  
 Gehazi 10  
 Gedeljah 380s.  
 Genizah 348  
 Gezer 194  
 —, calendar of 95, 243, 334s.  
 Gibeon 194  
 Gideon 353  
 Gilead (district) 146  
 Gilgal 151  
 Gilgamesh 305  
 Gnosis 240  
 Gog 79, 101  
 Goshen 340  
 Gyges of Lydia 134  
  
**Habakuk**, Commentary of 84, 255ss.  
     276ss., 307, 310, 317, 321  
 Hadad 203  
 Hadadezer 349, 354  
 Hadramaut 283, 287s.  
 Hamath 114, 204  
 Hamdanid-Hašidite dynasty 284  
 Hanun of Gaza 164s.  
 Hattusilis I 94  
 Hawran 217  
 Hazael 143ss.  
 Hazor 198, 214, 218  
 Hebrew, Neo- 121  
 Hebron 179, 213, 352  
 Heliopolis 136  
 Helios 377  
 Henoch (book of) 232, 238, 242s.  
 Hepat 197  
 Hepatoscopy 170s., 205  
 Hernon, Mt. 350  
 Herodote 133s., 380  
 Hesiod 73  
 Hexapla 44, 46, 48s., 54, 125  
 —, Syriac 123  
 High Priest 285, 378s.  
 Hiram of Tyre 139, 214, 292  
 Hittites 198, 219  
 Homs 217  
 Horace 269  
 Horeb 143  
 Horus 199  
 Hosheah (king) 164  
 Humbaba 305  
 Hurrites 213  
 Hymns 222, 253  
  
**Iaubidi** of Hamath 164  
 Ibn Ezra 117s., 128  
 Ibn Janah 116  
 Iliad 211  
 Immortality 172s., 175  
 Inanna 77  
  
 Indaruta 213  
 Infinitive, absolute 362ss.  
 Ionians 134  
 Irenaeus 190  
 Irkhuleni of Hamath 140  
 Irqatu 198  
 Isaiah, Scroll of 87ss., 280, 307ss., 357,  
     364ss.  
 Ishmaelites 49  
 Ishtar 7  
 Israel, amphictyonal 34  
 —, Northern 97, 101, 138, 140, 150,  
     164, 217  
 Itala 119, 267ss., 270  
  
**Jabiyah** 217  
 Jacob 352, 360  
 — of Edessa 55  
 Jael 161  
 Jamnia 276  
 Jashdate 213  
 Jchoahaz 144s., 147  
 Jehoachin 98, 108, 132  
 Jehojakim 132, 336  
 Jehoram 142, 145s., 148ss.  
 Jehoshafat 140s., 148, 284  
 Jehu 138, 143s., 146ss., 151  
 Jehudah, ben Tabbai 344  
 Jericho 139, 207, 353  
 Jerobeam I 61, 291, 373  
 — II 214  
 Jerome 44ss., 52, 55, 123, 261ss., 353  
 Jerusalem 20, 22ss., 31ss., 75, 77, 98ss.,  
     109, 120, 150, 194, 209, 212, 275s.,  
     285, 301ss., 344, 379  
 —, cult of 193  
 Jezebel 139, 143, 208  
 Jezreel 146, 148  
 Joab 349  
 Joash 143, 145  
 John Hyrcane 344  
 Jokneam 349  
 Jordan 179, 301, 349ss.  
 Joseph 85ss., 360  
 Josephus 147, 151, 208, 235, 344  
 Joshua 350  
 — (highpriest) 26, 34, 366  
 Jubilees, book of 231s., 239, 242s.  
 Judah, 20, 22s., 28s., 97, 99s., 103,  
     108s., 132, 134s., 139ss., 150s., 217,  
     302, 336  
 Judgment, coming 110s.  
 Justice, Teacher of 85, 347s.  
  
**Kabul** (district) 214  
 Kadesh-Barneah 340  
 Kalu rituals 296  
 Kaphtor 378  
 Karatepe 210  
 Karaites 343ss., 385s.

- Karchemish, battle of 336  
 Karkar, battle of 140, 144s., 148, 150  
 Karnak 379  
 Kebar 97, 101  
 Kenites 162  
 Keret 195s., 198ss., 205ss., 209, 211, 216s., 219  
 Kimhi, D. 115ss., 128  
 —, M. 124  
 King, Davidic 137, 193  
 —, Messianic 49  
 Kingship 3  
 —, Canaanite 193ss.  
 —, divine 193, 200  
 —, dynastic 138  
 —, Egyptian 71, 379  
 —, preislamic 283ss.  
 —, Sumero-Akkadian 71  
 Kishon 162  
 Kummuhu 210  
  
 Lab'u 114  
 Labweh 114  
 Lachish letters 87, 95, 133, 309  
 Lais 168  
 Laws, Assyrian 93s.  
 —, cultic 63  
 — of Eshnunna 93  
 — of Hammurabi 93s.  
 —, Hebrew 93s.  
 —, Hittite 93s.  
 —, Mosaic 346  
 —, Social 61, 63  
 —, Sumerian 93s.  
 Levi (tribe) 11s., 361  
 — (rabbi) 263  
 Leviathan 79  
 Lihyān (inscr. of) 283s.  
 Liturgy 222, 252s.  
 Livy 208  
 Luristan bronzes 26  
 Luxor 200  
  
 Ma'at 72  
 Magog 79, 101  
 Ma'in 283ss.  
 Maisa 138  
 Manasseh 97, 102, 134s., 350, 352  
 Marduk 15, 204, 290  
 Mari (texts of) 157, 204  
 Markhallat 138  
 Marriage, sacred 3  
 Maseket Sopherim 87  
 Masoretic Text 44ss., 56, 115, 121, 123, 125, 163, 184ss., 259, 280, 312ss., 316, 320s., 325, 357, 364ss.  
 Massot, feast of 69, 334  
 Media 279  
 Megiddo 95, 213  
 Melchizedek 379  
  
 Melid 210  
 Memphis 132, 134s.  
 Menachot 87  
 Menahem 149  
 Menander 151  
 Mercenaries, Aegean 214  
 Meroz 161s.  
 Mesha 170, 205, 208, 216  
 —, inscription of 87, 138, 142, 164  
 Mesopotamia 193, 199s.  
 Messianism 379  
 Messianic expectations 80  
 — texts 78  
 Metrum 223  
 Meunites 349  
 Michmash 349  
 Midrash 50, 116, 263  
 Minaeans 284, 286  
 Mirjam, Song of 222, 226  
 Mishna 51, 54, 93, 344, 356  
 Mitanni 213  
 Mizpah 151  
 Moab 23, 49, 138s., 142, 148s., 216, 349ss., 355  
 Moses 11s., 231, 257, 311, 344, 353  
 —, time of 338, 340  
 Mot 300  
 Myth 70ss.  
  
 Nabataeans 284  
 Naboth 149  
 Nabu 298, 355  
 Nahr-Baniyas 179  
 Nahr-el-Hasbani 179  
 Nahr-Leddān 179  
 Nahr-el-Kerb 146  
 Names, Amorite 197  
 —, Hebrew 375ss.  
 —, Hittite 197, 210  
 —, Phoenician 375  
 Nathan 204, 291  
 Nebuchadrezzar 133, 199, 304  
 Necho I 133s.  
 Necho II 133, 135  
 Nehemiah 54, 59, 99  
 — (rabbi) 228, 263  
 New Year Festival 15, 51s., 242, 289, 293, 297, 300, 303, 306, 341s., 382ss.  
 Nidintu-Bel 36  
 Nile 352  
 Nitocris 134  
 Nob (priests of) 67  
 Nqmd (king of Ugarit) 194, 197, 207, 213, 215  
 Nuzu 197  
  
 Obadjah (servant of Ahab) 151  
 Ochus 284  
 Oligarchy 194  
 Omri 137ss.

- Ophel, ostracon of 95  
 Oracles 278  
 Origen 44, 46, 54, 185s.  
 Orontes 114, 140, 213, 217  
 Osiris 199
- P**  
 Pamphilus 185  
 Panammu of Ja'di 203, 216  
 Papyrus Insinger 65  
 Pashur 278  
 Patriarchs, traditions of 181  
 Pelatjah 104  
 Peninnah 120  
 Pentecost 53  
 Penuel 194  
 Persian 169  
 —, Gulf 279  
 Peshitta 44, 47, 52, 86, 118s., 122ss.,  
 128s., 178, 271, 357, 366  
 Pessah 336s., 342, 381, 384  
 Pharisees 122, 268  
 Philistines 299, 349  
 Philo 185, 235, 240  
 —, pseudo 269  
 Philosophy, Alexandrian 271  
 Phoenicia 132, 208  
 —n influence 142, 151  
 —n inscriptions 194, 198, 210  
 Pianki 136, 165s.  
 Pirke Aboth 65  
 Pisga 355  
 Plautus 269  
 Prayers 314  
 Priestly Code 206, 334ss.  
 Procopius 266  
 Prophetism 182, 204, 278ss.  
 Psalms, Davidic 53  
 —, Hallelujah 53  
 —, Nomistic 37  
 —, Qorachite 53  
 Psammetich del. I 133ss.  
 — II 131ss., 135  
 — III 133  
 Ptah 132  
 Ptolemee I 131  
 Puhi ameli 6, 8s., 14s.  
 Punia 208, 210  
 Punic texts 210
- Q**  
 Qataban 283, 285s.  
 Qelti 213  
 Qerē, perpetual 56  
 Qirqisani 238  
 Qorachites 54  
 Que 210  
 Qur'an 199
- R**  
 Rabbis 261, 271  
 Rabbinism 382ss.  
 Rahab 79  
 Ramleh 217  
 Ramoth-Gilead 210  
 —, battle of 143, 145s., 148ss.  
 Ramses I 379  
 — II 219  
 Rashi 85, 116  
 Raydon, dhu 282, 287  
 Reshef 217  
 Responsibility, individual 12  
 Reuben (tribe) 138, 350, 352  
 Rib-Addi (of Byblos) 198, 213, 215, 218  
 Rosh-hashshana (tractate) 54  
 Rusmania 213
- S**  
 Sa'adyah 115, 124, 128, 261, 271s.  
 Saba 283ss.  
 Sabataka 166  
 Sabbath 52, 67, 241  
 Sadducees 122, 345  
 Safa (inscr. of) 283  
 Saite Kings 131ss.  
 Sakkara, lettre of 133  
 Samaria 28, 107, 138ss., 142, 144, 210,  
 214  
 — ostraca 147  
 Samaritans 273ss.  
 Samaritan Pentateuch 263, 274, 363, 366  
 Šamash-shum-ukin 4  
 Samsi, queen of Arabia 165  
 Samuel 227, 285  
 Sanctuaries 189ss.  
 Saqqara 200  
 Šar-puḥi 3s., 8  
 Sargon II 164s., 168, 285  
 Saul 10, 208, 218, 285, 353  
 Scape-goat 8s.  
 Scyths 76, 78  
 Seals (inscr. on) 87s., 90s.  
 Selah 43ss.  
 Sentences, nominal 375ss.  
 —, verbal 375ss.  
 Sennacherib 149, 168  
 Septuagint 29, 44ss., 54, 56, 58, 60, 68,  
 86, 115ss., 119ss., 124ss., 128s., 169,  
 178, 184ss., 264s., 268s., 280ss., 312ss.,  
 316, 320s., 357, 366, 370, 380  
 Serubbabel 19, 26ss., 32, 34, 36  
 Servant, Suffering 2, 15ss.  
 Seti I 219  
 Shafat ba'al 209  
 Shalmaneser III 140s., 145ss., 149  
 — V 149, 164  
 Sharuna 213  
 Shechem 194  
 Shemoneh Ešreh 54  
 Shewa 214  
 Sidon 68, 101, 138s., 198, 201, 349  
 Sihon 351  
 Siloah inscription 87, 95, 309  
 Simeon (tribe) 361



- Simon ben Shetaḥ 344s.  
 Simson 300  
 Sinear 29, 98  
 Sipporah 381  
 Siserah 161s., 213  
 So' 164ss.  
 Solomon 137, 139, 214, 216, 227, 291, 349  
 —, Wisdom of 235, 292  
 Song, choral 54  
 Soteriology 17  
 Šubiluliuma 194, 215  
 Substitution 2ss.  
 Succoth 69, 194, 334, 384  
 Sujin inscription 215  
 Sumerian 296  
 Susa 169  
 Sychar 273  
 Symmachus 44, 52, 54, 123, 129, 266s.  
 Synagogues 274  
 —, liturgy of 382, 384  
 Synonyms 371  
 Syntax 374ss.  
 Syria 143ss., 149s., 194, 198ss., 205s., 219  
 Syriac 40, 44, 118, 121, 130, 133, 271  
 Syro-Ephraimite war 144ss.
- Taanach** 213  
 Tabernacle 292, 351  
 Tabnith of Sidon 208  
 Talmud 82, 93, 308, 311, 319, 344s.  
 Tamar (daughter of David) 82  
 Tamid (tractate) 51, 54  
 Tammuz 7, 17, 77, 297, 301  
 Tanutamon 133s.  
 Targum 52, 55, 85, 116s., 120, 123ss.,  
 128s., 262ss., 266, 270, 280  
 —, Jonathan 280s.  
 —, Onkelos 262  
 —, Samaritan 263  
 Tekoa 209  
 Tel Abib 98, 101  
 Tell el Duweir 95  
 Tell en Nasbeh 95  
 Temple 302s.  
 — of Ezekiel 292  
 —, destruction of 289  
 —, rebuilding of 20, 23s., 26ss., 32ss.  
 —, Second 43, 54  
 —, Solomonic 27, 290, 292, 351  
 — tax 11  
 Thamud (inscr. of) 283
- Thebe 134  
 Theodotion 44, 54s., 125, 129, 266s.  
 Theodoretus 188  
 Theophilus of Antiochia 185  
 Thomas Aquinas 190  
 Thohtmes III 219, 379  
 Tiamat 71, 79  
 Tiberias 213, 217  
 Tiglath Peleser III 114, 149, 354  
 Titles, Hurrian 212  
 Transjordan 138, 146, 350ss.  
 Tribes, lists of 339s.  
 Tristiches 46  
 Tunnawi, ritual of 9  
 Tyre 101, 138, 150s., 198, 349
- Ugarit 154ss., 197ss., 207, 212, 293  
 —ic 129, 153, 162ss., 171  
 —ic texts 60, 74, 79, 87s., 117, 153,  
 155s., 193ss., 204s., 207, 209, 211s.,  
 214, 217s., 220, 285, 292s., 300s.,  
 303s., 309, 361  
 Uraeus 379  
 Uriah the Hittite 212  
 Usarti 141  
 Uzziah 284
- Vegetation gods** 201  
 Version, Revised 123, 176  
 Vulgate 86, 123, 128, 140, 178, 268, 280,  
 357, 370
- Weeks, Feast of** 206, 227  
 Wen-Amon, papyrus of 194, 203s.  
 Widia 213  
 Wisdom literature 13
- Yarmanal** 283, 287s.  
 Yarmouk 349  
 Yoma (tractate) 8s., 54
- Zakar (of Hamath)** 204, 215  
 Zakar-Ba'al (of Byblos) 203  
 Zebulun 354  
 Zedekjah 97, 108, 133, 381  
 Zenjirli, inscr. of 81  
 Zimrida (of Sidon) 198  
 Zion 23, 25, 33, 36, 301, 379  
 Zurata 213  
 Zutatna 213

## AUTHORS CITED

- Aalen, S. 382ss.  
 Abel, F. M. 179, 243  
 Ackroyd, P. R. 160ss.  
 Aharoni, I. 114
- Aimé-Giron, N. 132  
 Albright, W. F. 73, 91, 95, 98s., 138,  
 163s., 167, 196s., 275, 343, 346, 368  
 Alfrink, B. 148

- Allgeier, A. 358  
 Alt, A. 90, 138, 153ss., 194, 210, 216,  
 218, 220, 273ss., 354  
 Anderson, G. W. 75  
 Antin, H. 166  
 Auerbach, E. 334ss.  
  
 Bacher 116  
 Badawi 219  
 Baentsch 64  
 Baenthgen, Fr. 38, 54  
 Barnett, D. 210  
 Bar-Deroma, H. 114  
 Barth, J. 115, 123, 126  
 Barthelemy, R. P. D. 344  
 Bauer, H. 215  
 Bauer-Leander 86, 357  
 Baumgartner, W. 122, 196, 307, 326  
 Beer, G. 128, 163  
 Beeston, A. F. 286  
 Begrich, J. 138, 143, 193, 226, 368  
 Beim, S. 348  
 Bender, A. 226  
 Bentzen, A. 289, 299, 303, 306, 354,  
 382ss.  
 Bertholet, A. 97  
 Bezold, C. 39  
 Biberstein Kazimirski 119, 122, 124s.  
 Bič, M. 170, 181ss.  
 Billen 186  
 Blake, F. 378  
 Blank, S. H. 281  
 Blau, L. 87, 89  
 de Boer, P. A. H. 326, 379  
 Boeser, P. A. A. 65  
 Böttcher 118  
 Bötterweck, G. J. 378  
 Bowman, J. 273, 275  
 Breasted, J. H. 166s.  
 Briggs, C. A. 38, 178  
 Brockelmann 378  
 Brown-Driver-Briggs 54, 85, 113, 123,  
 351, 355  
 Brownlee, W. D. 84, 87, 164, 173, 229,  
 238ss., 255s., 258s., 307, 343, 359  
 Bruno, A., 38  
 Buber, M. 226s.  
 de Buck, A. 378  
 Büchler 385  
 Bunsen 353  
 Burkitt, F. C. 185  
 Burrows, M. 87, 229, 255ss., 280, 307,  
 325  
 Burton, R. 127  
 Buttenwieser, M. 38  
 Buxtorfius, J. (Sr.) 345s.  
 —, J. (Jr.) 344s.  
  
 Calès, J. 38s., 178  
 Cameron, G. G. 169  
  
 Carlyle, Th. 200  
 Carrington, C. E. 160, 162  
 Caspari 244  
 Castell 263  
 Castellino, G. 37ss.  
 Causse, A. 204  
 Cazelles, H. 93, 94s., 189ss., 378ss.  
 Černý, L. 75  
 Chajes 122  
 Charles, R. H. 257  
 Cheyne 81, 116, 178, 280  
 Cohn-Wendland 239  
 Condamin 178  
 Conti Rossini, K. 125  
 Cook, S. A. 151, 261  
 Cooke, G. A. 81, 138, 201, 203, 208, 216  
 Coppens 379  
 Cornill 119s.  
 Cowley, A. 132  
 Cross, F. M. (Jr.) 162ss.  
 Crowfoot, G. 139  
 —, J. W. 138s., 214  
  
 Dabrowski, E. 181  
 Dähne 271  
 Dalman 65, 155, 235  
 David, M. 153, 159, 379s.  
 Delavignette, R. 5  
 Delcor, M. 255s., 259, 344  
 Delitzsch, Franz 85, 178  
 —, Friedrich 116, 358  
 Derenbourg, J. 272  
 Dhorme 200, 279  
 Dillmann, A. 85, 128, 280  
 Dini, R. 263  
 Diringier, D. 90s., 94s.  
 Dossin 197, 356  
 Dozy 113, 116, 122, 127, 129, 272  
 Driver, G. R. 86, 169, 356s., 385  
 —, S. R. 138, 142, 363  
 Duhm, B. 38, 81, 83, 116, 118, 122s.,  
 280s., 316  
 Dumont 213  
 Dunand 209  
 Dupont-Sommer, M. A. 84, 133, 229ss.,  
 255s., 259, 276ss.  
 Dussaud 195, 301  
 Dyserinck 124  
  
 Ebeling 5ss., 39, 356  
 Eerdmans, B. D. 38, 40  
 Ehrlich, A. B. 38s., 118, 123s., 129, 280  
 Einhorn, Z. W. 263  
 Eisen, E. 272  
 Eissfeldt, O. 87, 196, 226, 289, 308s.,  
 321s., 369  
 Elliger, K. 18s., 22, 26, 28, 32, 35s.  
 Engnell, I. 15, 17, 71, 75, 193s., 196, 202  
 Erasmus, D. 47ss.  
 Erichsen 131

- Erman-Grapow 379  
 Ernout, A. 267  
 Ewald, H. 31, 55, 280, 362s.  
  
 Festugières, A. J. 235  
 Février, J. G. 131  
 Field, H. 54, 125, 266  
 Fischer, B. 186  
 Fränkel, Z. 271  
 Frankfort, H. 3, 70s., 73, 77  
 Freedman 163  
 Freudenthal, J. 271  
 Friedländer, I. 344  
 Friedrich 93, 210  
 Fritsch, Ch. 262, 264s., 267, 271  
 Fritsche 185  
 Frost, S. B. 70ss.  
 Fuad, P. 321  
 Furlani, G. 93ss.  
  
 Gadd 199  
   v. Gall, A. 363s.  
 Galling, K. 18ss., 65, 88, 91, 227  
 Gardiner 167  
 Gaster, T. H. 304  
 Gauthier 135  
 Gelb 210  
 Gemser, B. 349ss.  
 Gerleman, G. 160s.  
 Gesenius 40, 61, 112, 358, 378s.  
 Gesenius-Buhl 57, 61, 65, 85, 303  
 Gesenius-Kautzsch 58, 85  
 Gesenius-Kautzsch-Cowley 85, 118, 121s.  
   362s.  
 Giesebrecht 263  
 Ginsberg, H. L. 95, 117, 163, 202  
 Ginsburger, M. 263  
 Ginzberg, L. 261  
 Glaser, E. 117, 283, 286  
 Goldschmidt 308, 311, 319, 322  
 Gordon, A. R. 349, 352  
 Gordon, C. H. 129, 162s., 194s., 197ss.,  
   201ss., 205, 207, 209ss., 214ss., 285,  
   293, 300, 304, 361  
 Graetz 123s., 126  
 Gray, B. 8  
   —, G. B. 115, 279s., 353, 355, 357  
   —, J. 193ss.  
 Grdseloff 133  
 Grégoire, H. 229  
 Gressmann, H. 74s., 80, 193, 203s., 226,  
   290  
 Grimm, J. & W. 66  
 Grondowski, W. 181  
 de Groot, J. 349  
 Grzybek, S. 182  
 Gunkel, H. 38s., 41, 45, 72, 86, 123, 177s.,  
   193, 226, 360  
 Guthe, H. 354  
 Gyllenberg, R. 55  
  
 Habicht, E. 127  
 Haldar, A. 204s., 289  
 Halévy 284  
 Halevy, J. 344, 360  
 Hamburger, I. 346  
 Haratym, E. 182  
 Harden, J. M. 45ss., 50, 267  
 Harford 97, 100  
 Hartmann 283s.  
 Helck 157  
 Hempel, J. 226, 321, 326, 332  
 Hennequin 131s., 135  
 Herkenne, H. 38, 178, 259  
 Hertrich, V. 97, 354  
 Herrmann, J. 97  
 Hinz, W. 21  
 Hirsch, E. G. 55  
 Hirschfeld, H. 344  
 Hitzig 116, 178  
 Hölscher 59, 97, 151  
 Holzinger, H. 64, 226, 353  
 Hommel 285  
 Honeyman, A. M. 85ss., 179, 210  
 Hooke, S. H. 2ss., 193, 199, 356  
 Hooykaas, I. 354  
 Horst, Fr. 18, 24ss., 30  
 Hrozný 93, 197  
 Huldricus, J. J. 346  
 Hulst, A. R. 381  
 Hvidberg 293  
  
 Irwin, W. A. 169s.  
  
 Jacob 93  
   —, B. 56, 119  
 Jacobsen, Th. 74, 77  
 Jäger 124  
 Jakubiec, C. 181s.  
   —, D. 182  
 Jansen, H. L. 73s.  
 Jastrow, M. 74  
 Jaussen 284  
 Jelito, J. 182  
 Jepsen, A. 18, 20, 23  
 Jeremias, A. 72, 74s.  
 Johnson, G. H. S. 178  
 Joüon 61, 85, 236, 372  
 Jühlicher 131  
 Junge 157  
  
 Kahle, P. 239, 263, 307s., 311s., 317,  
   320s., 326, 332s., 366  
 Kaplan, J. 276  
 Katz 185  
 Kaufmann, J. 337ss., 342  
 Kautzsch, E. 353s.  
 Kautzsch-Cowley 356  
 Kautzsch-Socin 86  
 Kazas, E. 348  
 Kees 136

- Keil, C. F. 59, 63  
 Kenyon, K. 138  
 King, L. W. 73  
 Kissane, E. J. 279ss.  
 Kirkpatrick, A. F. 38, 178  
 Kisch, G. 269  
 Kittel, R. 38s., 134, 147, 150, 164, 166, 226, 280  
 Klawek, A. 182  
 Kladtson 117, 198, 213, 215, 218  
 Köhler, L. 85, 300, 374ss., 378, 383  
 Köhler-Baumgartner 358  
 König, E. 55, 57, 59, 61, 65, 351, 362s., 372  
 Kosters, W. H. 354  
 Kraus, S. 261  
 Kuenen, A. 147, 354  
 Kuhl, C. 307ss.  
 Kuhn, G. 57  
 Kupper 157  
 Kutsch, E. 57ss., 371ss.  
  
 Labat 4  
 Lacau 132  
 Lach, S. 182  
 Lagarde 44ss., 50, 185  
 Lagrange 135, 190, 343s.  
 Lambert, G. 172, 228, 234, 236, 239, 358  
 —, W. G. 184ss.  
 Landberg 129  
 Lane 113ss., 118ss., 125ss., 129s., 272  
 Langdon, S. H. 140, 297  
 de Langhe 155, 195s.  
 Lautner 154  
 Lefebvre, G. 379  
 Lehmann-Haupt 166  
 Lemoine, E. 94  
 Leveen, J. 210, 329  
 Levita, R. 344  
 Levy, J. 62, 65, 263  
 —, M. A. 88, 90s.  
 Liddell-Scott 68  
 Lidzbarski 204, 215, 217  
 Littmann 283s.  
 Lods, A. 144, 196, 307  
 Loewe, R. 261ss.  
 Luckenbill, D. D. 134, 140, 164, 204  
 Luther, M. 86, 370  
 Luzzato 118  
  
 Maisler, B. 95, 114, 147  
 Malamat 132  
 Mangenot, E. 131  
 Mann, Th. 85  
 Marcus 210  
 Margolis 184  
 Marklowski, K. 182  
 Marti 62, 279  
 Martianay 45ss., 50  
 del Medico, H. E. 229, 255s., 259  
  
 Meecham, H. G. 131  
 Meek, Th. J. 349, 352  
 Meillet, A. 267  
 Meissner, B. 40  
 de Meulenaere 132ss.  
 Meyer, E. 166  
 Michaeli, F. 189ss.  
 Michaud, H. 83ss., 276ss.  
 Migne 267  
 Milik, J. T. 174, 229, 239, 358  
 Mitchell, H. G. 18, 29s.  
 Mittwoch 286  
 Mlaker 284  
 Moehlenbrink, K. 26  
 Moffatt, J. 351s., 354  
 Montgomery 212  
 Mordtmann 286, 355  
 Moscati, S. 90, 94s.  
 Moss 210  
 Mowinkel 72, 75, 80, 193s., 196, 200, 224, 226, 289, 383  
 Mozley, F. W. 50, 262  
 Müller, D. H. 222s., 225, 355  
 Murtonen, A. 170s.  
 Muss-Arnolt 123  
  
 Nemoy, L. 348  
 Neubauer 116  
 Neufeld, E. 93s.  
 Niemczyk, W. 183  
 Nock, A. D. 235  
 Nöldeke 217, 226  
 Nötscher, F. 178, 357, 358ss.  
 Nordlander 142  
 North, C. R. 17, 193  
 Noth, M. 60, 204, 213, 326, 332, 339  
 Nutt, J. W. 263  
  
 O'Callaghan 210  
 O'Callaghan, R. T. 213  
 Obermann 293s.  
 Oesterley, W. O. E. 73s., 79, 97, 137, 143, 178  
 Oort, H. 354  
  
 Parker 213  
 Parrot 307  
 Patton 303  
 Pedersen, J. 9, 151, 196, 204, 218, 358ss.  
 Perles, F. 124s., 129, 223  
 Petermann 263  
 Petrie, W. M. F. 165  
 Pfeiffer, R. H. 97, 101, 106, 148, 226, 279, 312  
 v. d. Ploeg, J. 84, 171ss., 229, 239, 255s., 258ss., 358, 380  
 Podechard, E. 38, 379  
 Poebel, A. 164  
 Polyen 134  
 Prätorius 118, 228



- Preiswerk 85  
 Press, R. 23  
 Pretzl 184, 186  
 Pritchard 72  
 Procksch 86, 279ss., 355  
 Puukko 93  
  
 Rabinowitz, I. 255, 258ss.  
 v. Rad, G. 25, 27, 36, 227  
 Rahlfs 184s., 312s.  
 Rahmer, M. 261  
 Reckendorff 287  
 Reider, J. 113ss.  
 Relandus, H. 345s.  
 Rhodokanakis 283, 285, 287  
 Ricke, H. 166  
 Rignell, L. G. 18, 20ss.  
 Ring 93  
 Roberts, B. J. 307s., 312, 321, 386  
 Robinson, T. H. 80, 97, 137, 143s., 164  
 —, Wh. 3, 7  
 Rogers, R. W. 138, 140s.  
 Ronzevalle 215  
 Rost, L. 29s., 385  
 Rothstein, J. W. 18, 32  
 Rowley, H. H. 308, 329  
 Rozelaar, M. 221ss.  
 Rubinstein, A. 362ss.  
 Rudolph 381  
 —, W. 58s., 367ss.  
 Ryckmans, J. 283ss.  
  
 Sabatier, P. 267  
 de Sacy, S. 343s.  
 Sanders, H. A. 48  
 Sauneron, S. 131ss.  
 Savignac 284  
 de Savignac, J. 379  
 Saydon, P. P. 371ss.  
 Schäfer 131  
 Schaefer, H. 167  
 Schaeffer 196, 203, 293  
 Schechter 385  
 Schleussner 125  
 Schlögl, N. J. 38  
 Schmidt-Stählin 131  
 Schmidt, H. 38, 193, 221s., 226, 289, 358  
 —, S. 371  
 Schrader, E. 164  
 Schubert, K. 359  
 Schwally 62  
 Schwartz 131  
 Scott, R. B. Y. 278ss.  
 Seeligmann, L. 264, 321  
 Segal, M. H. 84  
 Sellin, E. 18, 21, 23, 27s., 30, 32  
 v. Selms, A. 352  
 Sethe 167  
 Sierksma, F. 381  
 Skinner 81, 86  
  
 Slousch 210  
 Smith, G. A. 20, 179  
 —, J. 97  
 —, J. M. P. 75, 349  
 —, R. 190  
 —, S. 212, 283ss.  
 —, W. R. 204  
 Snaith, N. H. 43ss., 81s., 199, 333  
 v. Soden, W. 204  
 Soisalon-Soininen, I. 184ss.  
 Sonnen 155  
 Sperber 364  
 Spiegelberg 136  
 Spiro Bey 113  
 Spoer, H. H. 273ss.  
 Stade 56  
 Staerk 123, 226  
 Steindorf, G. 166  
 Stenning 266  
 Stephanus 45, 47, 49s.  
 Stern, S. M. 255, 259  
 Steuernagel, C. 63, 124  
 Stoebe, H. J. 244ss.  
 Stys, S. 181s.  
 Sukenik, E. L. 138, 171, 203, 230, 235,  
 275, 359  
 Sutcliffe, E. F. 177ss.  
 Swete 50s., 312  
 Szeruda, J. 182  
 Szpilewicz, P. 182  
 Szyzszman, S. 343ss.  
  
 Talmon, S. 273, 275  
 Taylor, W. R. 275  
 Tarn 284  
 Thackeray, St. J. 51, 53, 262  
 Thenius 63, 371  
 Thexton, S. C. 81ss.  
 Thiele 384  
 Thierry, G. J. 378  
 Thornston, L. 2  
 Thureau-Dangin 153s., 296s., 303  
 Torczyner 95, 126, 128, 133, 363ss.  
 Torrey, C. C. 97, 99, 175ss.  
 Torstam, I. 5  
 Tournay 379  
 Tremontano, R. 131s.  
 Trever, J. C. 87, 307ss., 317ss., 321,  
 323, 325  
 Trigland, I. 346  
  
 Ugolino, B. 346  
 Ungnad, A. 146, 157  
  
 Vaillant, A. 232, 238  
 Vallarsi 45ss.  
 de Vaux, R. 196, 230, 238, 348  
 Vermès, G. 172  
 Vincent 132  
 Virolleaud, Ch. 89, 155s., 159, 195, 207

de Vogüé, M. 90s.  
Vollers 263

Waddell, W. G. 321  
Wallenstein, M. 179s.  
Walton 263

Waterman, L. 349, 352

Weidner 213

Weir, C. J. M. 97ss.

Weis P. R. 255, 385

Weiser 80

Welch, A. C. 76, 204

Wellhausen 144, 149, 178, 289, 337, 342

Wetzstein 116

Whitley, C. F. 137ss.

Widengren 296, 379

Wiedemann 131s.

Willesen, F. 289ss.

Winckler, H. 72, 142, 165, 287s., 353, 355

Witzel 297, 301

Wojcik, S. 181

Wright 120, 127

—, C. H. H. 21

Yahuda 61

Yalon, H. 326

Yeivin, S. 164ss.

Yoyotte, J. 131ss.

Zainer, G. 44

Zeitlin, S. 385

Zimmerli, W. 36

Zimmern 93

Zorell 358

## BIBLICAL QUOTATIONS

	P.		P.		P.		P.
<i>Genesis</i>		<i>Genesis</i>		<i>Exodus</i>		<i>Exodus</i>	
i-xi	182	xxx 3	246	xv 1-18	221ss.	xxxiv 14	249
i 1	376	xxx 31	60	xvi 23	241	xxxiv 18, 22	334
i 9	178	xxxii 11	247, 249	xx	250, 274	xxxv-xxxix	338, 341
ii 15	60	xxxiv	381	xx 1	276	xxxvi 7	362
ii 18	277	xxxix 10	85	xx 2	274s.	xl	341
iii 8	189	xxxix 11	85s.	xx 4-6	275	xl 2, 17	338
iii 22	381	xxxix 21	244, 249	xx 4	276		
iii 24	60	xl 14	249	xx 5	249, 276	<i>Leviticus</i>	
iv 12	372	xli 43	363, 365	xx 6	249	i 5, 11	67
vi 6	262ss., 266s.,	xlvi 1-4	63	xx 7	249, 274s.	iii 1	67
	269, 272	xlvi 21	245	xx 8-11	275	xiv 37	378
vi 7	263s., 267,	xlvi 14	248	xx 12-17	273, 275	xv	341
	269, 272	xlvi 13	359s.	xxi 5	372	xvi 8, 338, 341s.	
vi 8	262	xlvi 29	244, 249	xxi 6	171	xvi 29-31	342
vii 11	86, 340	xlvi 12	246	xxi 26	372	xvi 29	338
viii 4s., 13s.	340	xlvi 6	358, 360s.	xxii 26	245	xvii-xxv	341
viii 21	262	xlvi 26	113	xxiii	342	xix 28	113
ix 16	381	l 10	353	xxiii 15s.	334	xxiii	338, 341
xi 2	98			xxv ss.	292	xxiii 17	206
xi 5	189	<i>Exodus</i>		xxv-xxxi	338, 341	xxiii 21-24	242
xi 6	381	iii 19	262	xxv	26	xxiii 24, 27	342
xii-xxxv	181	iii 21	245	xxv 37	351	xxiii 36	65s., 69
xiii 10, 12	355	iv 24-26	381	xxviii 26	351	xxiv 5-8	67
xiv 17, 25, 28	355	viii 11	363	xxx 14	64	xxv 1-7	243
xvi 2	57	ix 31s.	335	xxx 36	83	xxv 8-55	243
xvi 12	243	xi 3	245	xxxii 2	264	xxv 14	362
xviii-xix	190	xii 1-28	341	xxxii 12 263, 270ss.		xxv 28	383
xviii 2	94	xii 1-20	337	xxxii 14	263s.,	xxvi 29	180
xix 2	83	xii 2	337, 383		270, 272		
xix 19	244, 249	xii 9	338	xxxii 20	83	<i>Numbers</i>	
xx 13	249	xii 13	384	xxxii 30-33	11	i	340
xx 18	57	xii 36	245	xxxiii 19	247	i 1-43	341
xxi 17	262	xiii 1	274	xxxiv 250, 253, 342		i 1-16	339
xxi 23	247, 249	xiii 3	334	xxxiv 6	247, 249	i 2s.	64
xxiv 12, 14, 27	249	xiii 8, 14s.	228	xxxiv 7	249	i 16	381
xxiv 49	249	xiii 17	263, 268, 272	xxxiv 9s.	250	i 18-43	339

<i>Numbers</i>	P.	<i>Deuteronomy</i>	P.	<i>Joshua</i>	P.	<i>1 Samuel</i>	P.
i 20, 22, 24, 26, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 42	64	x 17	245	x 14	86	i 6	120
ii 339, 341		xi 17	57	xii	350	ii 27s.	363
iii 11		xi 30	350, 353	xiii 8, 32	350, 355	iii 15-17	57, 62
vii 340s.		xii 21	58	xiii 27	350	ix 17	209
ix 1-14	340s.	xiii 8	247	xiv 3	350	xi 15, 35	269
x 339		xiii 18	246s.	xv 19	179	xiii 9	208
x 11-28	339, 341	xiv 21	362, 364	xv 32	114	xiv 1	349
x 35	275	xv 12	372	xvii 5	350	xiv 4, 40	351
xiv 29	64	xv 19	356	xviii 15	364	xiv 6	58, 372
xvi 2	381	xvi 1	334, 336	xviii 7	350	xiv 9	209
xvi 48	11	xvi 5-6	337	xix 6	114	xiv 35	208
xvii 13, 15	57	xvi 7	338	xx 1-9	379	xv 6	248
xix 2	356	xvi 8	58, 65s., 69	xx 7	354	xv 11	266
xx 18-21	139	xvi 19	245	xx 8	350	xv 29	266, 268
xxi 11	355	xvii 16	214	xx 19	379	xvii 25	157
xxi 13	353	xix	379	xxi 38	145	xx 2	371
xxii 1	350	xxi 1-9	10	xxii 4, 7	350	xx 8	248
xxiii 19	263s., 269,	xxi 3	356	xxii 11	352	xxi 2-7, 9s.	67
	271	xxi 14	153, 159	xxiv 2s., 8, 14s.	350	xxi 6	57, 59
xxiv 16	189	xxiii 2-9	381	xxiv 9	139	xxi 8	58, 65, 67
xxv 8	57	xxiv 7	153, 159	xxiv 20	250	xxi 10	67
xxvi 339, 341		xxv 5-9	227			xxii 6-23	67
xxvi 2	64	xxvi 5	228	<i>Judges</i>		xxii 8, 13	86
xxvii 12	355	xxvi 6ss.	228	i 1, 16	188	xxii 15	371
xxvii 16-xxix 29	339	xxvii 2ss.	274	i 24	248	xxiv 5	10
xxviii	52	xxvii 5	274	i 27	188	xxv 8	247
xxviii 16-29, 39	341	xxvii 8	363	i 36	184	xxv 36	371
xxviii 16	339	xxviii 50	245	ii 18	270s.	xxxv 7	353
xxix 1, 7	339, 342	xxviii 53	180	iii 30	188		
xxix 12	339	xxx 3	247	iv 2ss.	214	<i>2 Samuel</i>	
xxix 35	65, 69	xxx 13	349	iv 7	187	ii 6	248
xxxii 19	350, 352	xxxii 6	58	iv 15, 17, 19	162	iii 8	248
xxxii 32	350	xxxii 8	356s.	v	160	iv 6	266
xxxiii	340s.	xxxii 26	263	v 9	378	v 6	194
xxxiii 44s., 47s.	355	xxxii 36	61ss., 68, 265, 269, 272, 372	v 10	185	vi	208
xxxiv 7s.	113	xxxii 39	355	v 15	234	vii	204, 291
xxxiv 8	114	xxxiii 3	139	v 17	350	vii 11	62
xxxiv 10	113	xxxiii 5	237	v 19	187	vii 14	247
xxxiv 15	350	xxxiii 8	254	v 22	188	vii 15	247s.
xxxv	379s.	xxxiii 9s.	12	v 23s.	161	viii 2	363
xxxv 11, 25	380	xxxiii 17	21	v 31	226	viii 14	140, 216
		xxxiii 25	163s.	vi 13	378	viii 18	208
<i>Deuteronomy</i>		xxxiv 3	355	vi 18	185	ix 1, 3, 7	248
i 1, 5	350, 353			vii 19	363	x 1	248
ii 18, 24, 26	353	<i>Joshua</i>		vii 25	187, 353	x 16	349, 354
iii 8	350, 353	i 15	350	viii 4	353	xii	204
iii 20, 25	350, 353	ii 12	249	viii 5	194	xii 22	245
iii 23	245	v 1	350	viii 18	184	xii 25	63
iv 41	350, 353, 379	vi 3	363	viii 32	188	xii 31	117
iv 43	145	vi 40	94	viii 32	248	xiii 12	61
iv 46-49	353	vii 7	350	viii 32	248	xiii 32	82
iv 47, 49	350	ix 1	350	ix 1ss.	194	xiv 4ss.	209
vi 7	191	ix 3ss.	194	xi 17s.	139	xv 2ss.	209
vi 24	86	ix 10	350	xi 18	353	xv 20	248
vii 9, 12	250	ix 20	363	xi 31, 33	187	xvi 17	248
ix 21	83, 363	x 2	94	xii 11s.	185	xviii 23	355
				xiii 15s.	57	xix 1	238
				xviii 7	58, 67, 69	xx 24s.	214

	P.		P.		P.		P.
<i>2 Samuel</i>		<i>1 Kings</i>		<i>2 Kings</i>		<i>Isaiah</i>	
xxii 35	114	xix 10	151	xvi 7	247	v 18, 20	315
xxiv	157	xix 15s.	143	xvii 3s.	164	v 21	312
xxiv 9ss.	64	xix 15	146	xvii 4	57	v 22	315
xxiv 11	204	xx 1ss.	140	xviii 13	149	v 23	312
xxiv 14	246	xx 2, 4	144	xix 17s.	364s.	v 25-30	314
xxiv 16	269, 271	xx 13, 22, 26, 29	144	xix 36	149	v 26, 29	315
xxiv 25	57	xx 31	248	xxii	11	v 30	315, 324
		xx 34	145	xxiv 1	336	vi 4	314
<i>1 Kings</i>		xxi 21-24	373	xxiv 14	374	vi 7-13	314
i 7	248	xxi 21 58, 60s., 68,	373	xxiv 15	122, 125,	vi 13	316
i 19	216	xxii	141, 148		132	vii 1-17	314
ii 1	165	xxii 4	148	xxv 1	105	vii 2	150, 314
ii 6	248	xxii 6	142			vii 3	278
ii 26	246	xxii 10	210	<i>Isaiah</i>		vii 4	315
iv	214	xxii 28	139	i-ii	314	vii 6	313
iv 12	349	xxii 31	371	i 1	312, 332	vii 11s., 16	314
v 4	350s.	xxii 34	148	i 13	58, 65s., 69	vii 17	312, 315
vi 1, 38	335s.	xxii 44, 47	140	i 17	313	vii 19	315
vii 20, 30	351			i 24	262, 264, 266,	vii 20	315, 324, 352
vii 46	355				268, 271s.	vii 21	313
viii 2	335	<i>2 Kings</i>		ii-xi	324	vii 22	315
viii 5	247	i 1	142	ii 1	312	vii 25	237
viii 14ss.	292	i 13	245	ii 2-4	78, 80	viii 1-4	278, 314
viii 23	250	ii 21	207	ii 3s.	379	viii 3	314
viii 33, 47, 59	245	iii 4	142, 170	ii 4	88	viii 5-15	314
viii 35	57	iii 5	142	ii 10	75	viii 6	363
viii 50	246ss.	iii 7, 11	148	ii 11	313, 315, 324	viii 9	313
ix 3	245	iii 27	206, 208	ii 12	315, 332	viii 13	316
ix 11ss.	214, 216	iv 24	57	ii 13s.	332	viii 16	325
ix 11	354	iv 29	10	ii 14ss.	34	viii 19	313
ix 16	194	vi 24	140	ii 16, 19	315	viii 20-ix 6	314
ix 25	363	vi 34s.	145	ii 21	312	viii 22	312
ix 26	139	viii 7-15	140	ii 22	313	viii 23	354
x	214	viii 13	143, 146	iii 1	332	ix	78
x 1ss., 6	63	viii 28	145, 148	iii 3	314	ix 1	314, 324
x 22	139	ix-x	146	iii 6-26	314	ix 2ss.	315
xi 1, 5	139	ix 4	143	iii 6	315	ix 5s.	357
xii	68	ix 5-28	146	iii 9	314s.	ix 5	243, 312
xiv 10s.	373	ix 8s.	373	iii 10	50, 314	ix 7-x 4	314
xiv 10	58, 60ss.,	ix 8 58, 60s., 68,	373	iii 12	313	ix 8	332
	68, 373s.	ix 14s.	148	iii 14	87, 314	ix 11	312
xv	367	ix 14	145	iii 17	313, 315	ix 12	315
xv 13-15	370	x 10s.	373	iii 18	88	ix 16	312
xv 16-22	370	x 20	65s., 69	iii 25	314	ix 19s.	179s.
xv 16s.	368	x 32	146s.	iii 26	315	x 1	234
xvi 3s.	373	xi 24	147	iv	314	x 2	150, 180
xvi 8	368	xiii 1-9	144	iv 1	315	x 5-30	314
xvi 23-29	137	xiii 3	147	iv 4s.	316	x 7s.	315
xvi 23	142	xiii 14	144s.	iv 5	25	x 15	313ss.
xvi 24	138	xiii 20	143	iv 23-26	76	x 16, 19	315
xvi 29	142	xiii 22	147	v 1-19	314	x 20-23	278
xvi 31	139, 208	xiii 23	247	v 1-7	278	x 21	314s.
xvi 34	139	xiii 25	145	v 2	315	x 24	332
xvii 1	151	xiv 6	89	v 4	314s.	x 25	314
xviii 1	151	xiv 26 58, 60s., 68,	372s.	v 7	324	x 26	315
xviii 4, 13, 22	151	xv 16	60	v 8	380	x 32	313, 315
xviii 44	57	xv 19	149	v 13	315	x 33s.	303
xix 2	143			v 14s.	316	xi-xiv 21	314



<i>Isaiah</i>	P.	<i>Isaiah</i>	P.	<i>Isaiah</i>	P.	<i>Isaiah</i>	P.
xi	78	xx 5	315	xxx 6s.	312	xl 8	312
xi 8	115	xxi 1-10	278ss.	xxx 11, 14	313	xl 9	25, 34
xi 9s.	315	xxi 1	312	xxx 18	247, 332	xl 10	24
xi 11ss.	316	xxi 4	316	xxx 19-29	314	xl 16	313
xi 12s.	314, 316	xxi 5	116, 312	xxx 19	245	xl 18	11
xi 15	315	xxi 8	314	xxx 22	315	xl 20	11
xi 16	312, 315, 324	xxi 9-17	314	xxx 24s.	315	xl 27ss.	3
xii	314	xxi 11	312	xxx 29	315	xli	322
xii 2	221	xxi 12	324	xxxi-xxxiv	314	xli 1, 4	315
xii 3	315	xxi 13, 15	313	xxxi 3	313	xli 2ss.	322
xiii 1-3	150	xxii-xxix	314	xxxi 6	315	xli 7	316
xiii 1	312, 332	xxii 1	312	xxxi 78	78	xli 13	313
xiii 3	332	xxii 4s.	315	xxxii 4	314	xli 15	116, 28
xiii 5	315, 332	xxii 11, 19, 24	315	xxxii 10	315	xli 16	313
xiii 7	332	xxiii 1	312	xxxiii 1	280, 313	xli 19	316
xiii 8	315	xxiii 12	315	xxxiii 2	245	xli 20	322
xiii 9	314s.	xxiii 14	313, 315	xxxiii 6	324	xli 21	120
xiii 12	315	xxiv 14	316	xxxiii 7	313	xli 24	315
xiii 16	314s.	xxiv 17	372	xxxiii 9s.	315	xli 26	313
xiii 18	315	xxiv 20	315, 324	xxxiii 15-20	316	xlii 4	313
xiii 22	312	xxiv 22	314	xxxiii 19, 21, 24	315	xlii 7	312
xiv 1	247	xxv	76	xxxiv 7	315	xlii 12	315
xiv 2	22, 315	xxv 5	313	xxxiv 10	56	xlii 13	312
xiv 6s.	314	xxv 7	316	xxxiv 15	315	xlii 20	315
xiv 10	332	xxv 8	313, 315	xxxiv 17	312	xlii 2	315
xiv 21	312	xxv 12	315	xxxiv 20	332	xlii 7	248, 315
xiv 22-xv 4	314	xxvi 8	316	xxxv	314	xlii 8s.	314
xiv 28	312	xxvi 10	313	xxxv 2	313	xlii 10	314
xv 1	312	xxvi 11	312	xxxvi-xxxix	325	xlii 12	315
xv 5	316	xxvi 12s.	315	xxxvi-xxxviii	314	xlii 15	315
xv 9	312	xxvi 15s.	315	xxxvi 10	314	xlii 16-28	322
xvi 1	280	xxvi 17	119	xxxvi 15s.	315	xlii 21, 24, 28	315
xvi 4-xvii 6	314	xxvi 20s.	315	xxxvi 17	315	xlii 23-28	314
xvi 5s.	312	xxvii, 5-9, 11s.	315	xxxvi 20	314	xlii 1-20	314
xvi 7	332	xxvii 11	247, 316	xxxvi 21	313	xlii 1	313s
xvi 12	313	xxviii-xxxii	82	xxxvi 22	312	xlii 2	315
xvii 1	312	xxviii 4	313, 315	xxxvii 4, 6	88	xlii 8	247, 315
xvii 3	315	xxviii 8	313	xxxvii 7	312	xlii 11s.	315
xvii 6	313, 315	xxviii 14s.	324	xxxvii 13	313	xlii 17	314
xvii 8	315	xxviii 16	313	xxxvii 14s.	314	xlii 22	315
xvii 9s.	315	xxviii 20	81, 315	xxxvii 18s.	364s.	xlii 26	24
xviii 1	352	xxviii 21	315	xxxvii 19	315, 363	xlii 1-13	314
xvii 12-xix 18	314	xxviii 22	315, 332	xxxvii 20	312	xlii 5s.	315
xviii 3	312	xxviii 23-29	81	xxxvii 29	315	xlii 7	315
xix 1	313	xxviii 24	83	xxxvii 31	316	xlii 8	312
xix 2-4	135	xxviii 25	81ss.	xxxvii 33	313	xlii 9s.	315
xix 7	115	xxviii 27	83, 116	xxxviii 3	313s.	xlii 12s.	315
xix 9-23	314	xxviii 28	81ss.	xxxviii 6	315	xlii 14-25	314
xix 10	332	xxviii 29	316	xxxviii 9, 20	312	xlii 18, 25	315
xix 15, 17s.	315	xxix 1s.	76	xxxviii 22	312, 378	xlii 1-11	314
xix 18-20	135	xxix 7s.	315	xxxix	314	xlii 4	315
xix 21	315	xxix 13s.	324	xxxix 2ss., 7	314	xlii 8s.	315
xix 22	312	xxix 17	315	xl-lxvi	251	xlii 11	313, 316
xix 23	315	xxix 21	313	xl-xliii	314	xlii 3	315
xix 25	324	xxix 22	314	xl	36	xlii 4	315
xix 26	180	xxix 24	324	xl 1s.	23	xlii 6	23, 315
xx-xxxv	315	xxx 1-18	314	xl 5	313	xlii 8, 13	315
xx 2	312, 363	xxx 5	332	xl 7	312, 332	xlii 15	35

<i>Isaiah</i>	P.	<i>Isaiah</i>	P.	<i>Isaiah</i>	P.	<i>Jeremiah</i>	P.
xlvi 1-11	314	lv 7	315	lxvi 11	313	xxxi 27ss.	108
xlvi 2	313	lv 8ss.	315	lxvi 14	313, 315	xxxi 30ss.	251
xlvi 6, 8	315	lv 10	316	lxvi 17	312	xxxii 14	308
xlvi 9	253, 315	lv 11	315	lxvi 21	315	xxxii 33	363
xlvi 11-22	314	lv 2	313	lxvi 22	314	xxxii 44	363s.
xlvi 17-19	324	lv 3ss.	25			xxxiii 1	57, 60
xlvi 17	313	lv 3	314	<i>Jeremiah</i>		xxxiii 11	252
xlvi 19	312	lv 5	313	i 11s.	278	xxxvi 5	58ss., 68
xlvi 20	19	lv 7	315	ii	251	xxxvi 9	336
xlvi 1-21	314	lv 8	312	ii 11	124	xxxvi 19	60
xlvi 1-3	324	lv 9	313	ii 15	301	xxxvi 22	336
xlvi 2	88	lv 11	312s.	iii 1	363	xxxvi 23	308, 363,
xlvi 4	314s.	lv 12	315	iv 18	378		366
xlvi 7s.	315	lvii 6	262, 268, 271s.	iv 28	268	xxxvii 15	103
xlvi 7	314	lvii 13	314s.	vii 18	363, 366	xxxvii 21	363
xlvi 11	88, 315	lvii 14-20	316	vii 31	103	xxxix 1	105, 336
xlvi 12	315	lvii 17	362	viii 6	262, 268	xxxix 2	336
xlvi 13	269	lvii 19	372	viii 7	167	xxxix 15	57, 60
xlvi 15	246, 315	lviii	314	ix 1	65s., 69	xli 1	336
xlvi 18	315	lviii 4s.	314	ix 9, 23	251	xlii 2	247
xlvi 23	313	lviii 8s.	315	xi 15	119	xlii 10	264s., 270s.
xlvi 24	314	lviii 9	245, 315	xiii 16	363	xlii 12	246ss.
xlvi 25	315	lviii 12	315	xiv 5	363	xliv 17ss.	363
l 1-9	314	lviii 13s.	324	xiv 7, 21	253	xlv 22	86
l 1s.	315	lviii 13	241	xv 6	264s.	xlvi 22s.	304
l 2, 4s., 7	315	lix 8	315	xvi 5	247, 251	xlvi 28	351
l 9	313, 315	lix 20s.	314	xviii 1	384	xlvi 43	372
l 10-li 11	314	lx 1-9	314	xviii 8	269	xlvi 32	351
li 2	312	lx 1s.	383	xviii 10	266, 269	l 8, 28	19
li 4ss.	25	lx 10-20	314	xviii 17	245	li 6	19
li 9s.	79	lx 10	316	xix 5	103	li 11, 25	280
li 11	313	lx 16	316	xix 13	363s.	li 27-33	281
li 12-21	314	lx 18	314	xx 1ss.	60	li 50	19
li 14, 20	315	lx 21s.	314	xx 2	103	lii 12	254
li 21	313	lxi 7	315	xx 3-6	278		
lii 1s.	314	lxi 9, 11	312	xx 9	58, 68	<i>Ezekiel</i>	
lii 1	315, 332	lxi 10-lxii 12	314	xx 16	263, 265, 268	i-iii	169
lii 2	313s.	lxii 7	332	xxii 14	363	i 1ss.	97ss.
lii 3-15	314	lxii 9	313	xxii 15	139	i 4	98
lii 3	312	lxiii	314	xxii 20	355	i 5ss.	98
lii 5s.	332	lxiii 3	315	xxv 22	349	i 9, 12	351
lii 5, 8	315	lxiii 7	246ss., 251,	xxv 26	372	ii	99
lii 10, 15	313		313	xxvi 1	384	ii 3	100
liii	314	lxiii 14	313	xxvi 3	264s., 269	ii 10	119
liii 1	312	lxiv	314	xxvi 13, 19	265, iii		99
liii 6	315	lxiv 6	312		269, 271	iii 1-7	100
liii 8 58, 60, 68,	315	lxv-lxvi	314	xxvii 1	384	iii 4	101
liii 9	118	lxv 5	314	xxviii 1, 17	336	iii 5	98
liii 10s.	315	lxv 9	315	xxix 1	102s.	iii 7-11	99
liv 1-7	314	lxv 11	314	xxix 8s.	107	iii 11	98
liv 7	22	lxv 15	315	xxix 10ss.	106	iii 12ss.	101
liv 8	252, 312	lxv 16	313	xxix 10s.	22	iii 15	98, 101
liv 11-17	314	lxv 18	315	xxix 15ss., 24ss.	107	iii 17-21	106
liv 11	88	lxv 22	316	xxix 25	102	iii 17	100
liv 15s.	315	lxv 24	314	xxxi 3	251	iii 22s.	98
lv-lvii	314	lxvi 2	245	xxxi 8	262	iv 3, 13	100
lv 2	315	lxvi 5	315	xxxi 10	60	v	10
lv 3	247, 250s.	lxvi 9	57, 312	xxxi 19	268	v 2	106

<i>Ezekiel</i>	P.	<i>Ezekiel</i>	P.	<i>Ezekiel</i>	P.	<i>Hosea</i>	P.
v 4	100	xvii 12	99	xxviii 22ss.	100	vii 2	254
v 10, 12	20	xvii 21	100	xxviii 24s.	100	vii 13	150
v 12ss.	100	xvii 22ss.	107	xxix 3s.	79	x 12	250
v 13 262, 265, 268,	271	xvii 22	108	xxix 6, 9ss., 16, 21	100	xi 4	121
vi 2	101	xviii	110	xxxi 2	102	xii 7	251
vi 5, 11, 13	100	xviii 2	107	xxxi 10ss.	100	xii 13	60
vii 2	106	xviii 3	100	xxxi 29s.	108	xiv 4	247
vii 11ss.	100	xviii 4	110	xxxii 12ss.	100		
vii 16	119	xviii 5ss.	110	xxxiii 12ss.	100	<i>Joel</i>	
viii-xi	102, 169	xviii 6	100, 104	xxxiii-xlvii	100	i 14	65s., 69
viii 3	98, 102	xviii 11, 15	104	xxxiii-xxxiv	108	ii 13	247, 270
viii 6	100	xviii 21-28	110	xxxiii 7-20	100	ii 14	270
viii 7ss.	106	xviii 25-31	100	xxxiii 10-20	110		
viii 10ss.	100	xviii 26s.	111	xxxiii 13-19	111	<i>Amos</i>	
viii 17ss.	104	xx	103	xxxiii 21	105, 336	i 1	170
viii 17	378	xx 1,3	100	xxxiv 2	100	i 2	225, 301
ix 8	100, 104	xx 4	363	xxxv	108	i 3	116s., 147
ix 9	101	xx 5	100	xxxv 5, 15	100	i 13	117, 147
x 15, 20	98	xx 9	253	xxxvi-xlviii	108	ii 4s.	225
x 22	98, 351	xx 13	100	xxxvi 1	101	ii 6	226
xi 1	102	xx 14, 22	253	xxxvi 17, 21	100	iv 5	363
xi 5-12	104	xx 23	20	xxxvi 22-32	100	v 15	245
xi 5	100	xx 27-31	100	xxxvi 24	108	v 21	65s., 69
xi 13	100, 104	xx 31	103	xxxvi 25-27	108	vi 1-21	150
xi 15	100, 108	xx 33-44	107	xxxvi 25	30, 103	vi 3	122, 295
xi 16ss.	104	xx 34	108	xxxvi 31	108	vii 3, 6	269s.
xi 16	292	xx 35-38	108	xxxvii 98, 108, 112	112	vii 14	170
xi 17	108	xx 38	103	xxxvii 11	100		
xi 18ss.	100	xx 39s.	100	xxxvii 12ss.	31	<i>Jonah</i>	
xi 19s.	108	xx 41ss.	108	xxxvii 19-22, 24	108	ii 10	221
xi 23	99	xx 44	100, 253	xxxvii 25	108, 111	iii 9	270
xi 24	98, 101s.	xxi 2	101, 119	xxxvii 26	108	iii 10	269s.
xi 25	98	xxi 7	101	xxxviii-xxxix	79, 108	iv 2	247, 270
xii	99	xxi 23	108	xxxviii 2	101		
xii 5, 7	106	xxi 30	107	xxxviii 21	371	<i>Michah</i>	
xii 6, 9	100	xxi 32	108	xxxix 25	247	i 3	75
xii 10	101	xxii 2	363	xl ss.	102, 292	ii 2, 9	380
xii 14	20	xxii 15	20	xl 1	383	iv 1-5	80
xii 20	100	xxii 16	357	xlili 3	98	iv 13	281
xii 22	107	xxii 18, 25ss.	100	xlili 19	372	vi 1-8	75
xii 23-27	100	xxiii 21	89	xliv	367	vi 8	251
xiii	107	xxiii 36	363	xliv 6	99	vii 18	251
xiii 1-5	100	xxiii 42ss.	100	xliv 15	100	vii 19	247
xiii 9	100, 110	xxiii 46	363	xlvi 17	243		
xiii 10ss.	106	xxiii 47	363s., 366	xlvi 22s.	380	<i>Habakkuk</i>	
xiii 16	100	xxiv 2	104	xlvi 8-21	25	i 6	258
xiii 17	101	xxiv 3	99			i 9	258s.
xiv	103	xxiv 14	263s., 266,	<i>Hosea</i>		i 10	259
xiv 1-11	100	xxiv 15s.	269, 271	i 4	146	ii 15	84, 362
xiv 22 100, 105, 107	107	xxiv 21	100, 108	i 6	246	iii	53
xiv 23	100	xxv-xxxii	108	ii 21	247, 250	iii 12	281
xv 7	100	xxv 2	101	ii 22	250		
xvi	109	xxv 14	100	iii 4	204, 371	<i>Haggai</i>	
xvi 3	13	xxv 18	100	iv 1	251	i 2ss.	24
xvi 60	108	xxvi 4ss.	100	iv 2	366	i 6	363
xvi 61ss.	108	xxvi 18	383	iv 7	124	ii 6ss.	25
xvii 2	100	xxvii 3	106	v 13s.	150	ii 6-9	36
		xxviii 2, 21	101	vi 4, 6	251	ii 7	22

	P.		P.		P.		P.
<i>Haggai</i>		<i>Maleachi</i>		<i>Psalms</i>		<i>Psalms</i>	
ii 19	24	i 9	245	xxx 9, 11	245	lviii 9	378
ii 21ss.	26	ii 9	226	xxx 13	358, 361	lix	43s., 47
ii 22	371	iii 17	247	xxxi 4	253	lx	43s., 49
<i>Zachariah</i>		<i>Psalms</i>		xxxi 7, 15	253	lxi	44, 50
i 7s.	18	i-xli	53	xxxi 10	245	lxii	43s., 47
i 7	33	i	53	xxxii 17, 22	253	lxiii	44, 50
i 8-15	22, 33	ii	43, 48	xxxii 43s., 51,	221	lxv 7	222
i 10s.	30	ii 7	246	xxxii 5	37	lxvi	43, 47
i 16s.	23s., 33s.	iii	43s.	xxxii 6	254	lxvi 5	222
ii 1-4	20s., 33s.	iv	43s., 46	xxxii 7	42	lxvii	43s., 47
ii 4	20	iv 2	245	xxxii 8-11	37	lxviii	43s., 47, 53
ii 5-9	24, 33s.	iv 3	359s.	xxxii 8	39	lxix 14, 18	245
ii 8s.	25	iv 6	252	xxxii 9	37ss.	lxix 17	245ss., 253
ii 10-13	22	vi 3	245	xxxii 10	252	lxxi 3, 6, 14	45
ii 10s.	19, 22, 33s.	vi 5	253	xxxiii	53, 254	lxxiii	44, 50
ii 10	20	vii	43s., 49	xxxiv	44, 50	lxxiii 4	125
ii 12s.	22, 34	vii 6	358, 360	xxxiv 5	245	lxxiii 23-28	175
ii 14ss.	24, 33	vii 9ss., 17	252	xxxvii 28	254	lxxiv	43s., 49, 79,
ii 14	25, 34	ix	43s., 48	xxxviii 12	253		289ss.
ii 15	34, 36	ix 4	245	xxxix	43s., 46	lxxiv 20	252
ii 16s.	25	ix 17	55	xxxix 3	358	lxxiv 23	45
iii	27	xi 2s., 5, 7,	252	xl	221	lxxv	43s., 47
iii 1-10	19, 26	xii 4	245	xl 12	45, 247	lxxvi	43s.
iii 1ss.	33s.	xiii 6	247, 252s.	xl 17	45	lxxvii	43, 46, 253
iii 4s.	366	xvi 9-11	175	xli	221	lxxvii 3	262, 266,
iii 4	363	xvi 9	358, 361	xli 16	175		268
iii 9	29	xvi 10	254	xlvi	53	lxxvii 10	247
iv 1-6	26	xvii 4	122	xlvi	53	lxxix	289, 296s.
iv 1ss.	26	xvii 7	247, 253	xliv 18	43s., 49	lxxix 8	247
iv 6-10	26s., 33s.	xviii	44, 49	xliv 27	252	lxxix 9	253
iv 6	27	xviii 2	236	xliv 3	253	lxxx	44, 50
iv 7	28, 245	xviii 26	254	xlvi 3	44, 50	lxxxi	43s., 49, 51
iv 10-14	26	xviii 35	115	xlvi	245	lxxxii	43, 49
iv 10s.	28	xix	44, 50	xlvi 43, 45, 221	43, 45, 221	lxxxii 8	357
iv 14	28, 30	xx	43s., 49	xlvi 43s., 49	43s., 49	lxxxiii	43, 49
v 1-4	28, 33, 35	xx 4	55	xlvi 44s., 50s.	44s., 50s.	lxxxiii 6	252
v 5-11	29, 33, 35	xxi	43, 49	xlvi 43, 46	43, 46	lxxxiv-lxxxix	53
v 6	29	xxi 8	247, 252	xlvi 7ss.	13	lxxxiv 43s., 47, 54	
vi 1-8	30, 33, 35	xxii	44, 50, 251	xlvi 14	253	lxxxiv 6	55
vi 9-15	31, 35	xxii 5s.	253	xlvi 17	248	lxxxv	43, 48
vi 9ss.,	31, 33	xxii 12s.	301	xlvi 19	14	lxxxv 8	253
vi 9s.	19	xxii 22	245	l	43s., 46	lxxxv 9	254
vi 10	18	xxii 26	221	l 5	254	lxxxvi	53
vi 15	19s., 32s.	xxiv	43, 51	li 3	246s., 253	lxxxvi 1, 3, 7	245
vii 5	363	xxv 2	253	lii	43s., 46	lxxxvi 13	253
vii 9	247	xxv 6	247s., 253	lii 10	247, 252	lxxxvi 15	247
viii 14	269, 271	xxv 7	247, 253	lii 11	254	lxxxvii	43s., 47
x 6	247	xxv 10	252	liv	43s., 49	lxxxviii	43s., 47
xi 2	303	xxv 11	253	liv 7	252	lxxxix	43s., 47
xi 2s.	300	xxv 16	245	lv	43, 46	lxxxix 2	247
xi 9	180	xxvi 1	247, 252s.	lv 21	252	lxxxix 3	252
xii 10	363	xxvi 3	252	lvi 2	245	lxxxix 14	224
xiv 13s.	371	xxvi 11	245	lvi 5, 12	253	lxxxix 29	250, 252
<i>Maleachi</i>		xxvii 7	245	lvii	43, 47	lxxxix 50	247, 253
i 1-4	30	xxviii 5	40	lvii 2	245	xc-xcix	52
i 6	247	xxix	52	lvii 4	253	xc	52
		xxx	221	lvii 9	358, 362	xc 10	123
				lviii 2	122	xc 13	269ss.



	P.		P.		P.		P.
<i>Psalms</i>		<i>Psalms</i>		<i>Job</i>		<i>Threni</i>	
xc i	52	cxviii 1-4	252	xix 16, 21	245	ii 5-7	302
xcii	51ss.	cxviii 29	248, 252	xx 24	114	iii 11	360s
xcii 6	222	cxix	51	xxi 10	356	iii 12	234
xciii	51s.	cxix 41	247	xxiii 6	83	iii 32	247s.
xciv	44, 50ss.	cxix 44	45	xxviii 8	40	iii 33	247
xcv-xcix	52	cxix 52	262, 265,	xxviii 27	127	iii 47	372
xcvi	55		268	xxix 9	57	iv 10	180, 246
xcvi 4s.	226	cxix 58	245	xxx 24	127	iv 16	245
xcvii 7, 9	226	cxix 88	247, 253	xxxiii 22ss., 28	14		
xcvii 10	254	cxix 117	45	xxxiv 11	185	<i>Esther</i>	
xcviii	43, 49, 52	cxix 124, 149, 159	247, 253	xxxvi 33	121	i 7	363
xcviii 1	224		246	xxxix 5	237	ii 3	363
c	44, 50	cxix 156	245	xxxix 21	129	ii 15	245
c 5	252	cxxiii 3	245	xli 13s.	163	ii 17	244
cii 8	119	cxxvi 6	363	xlii 6 262, 268, 271		iii 13	363
cii 14	247	cxxvii 2	234			vi 9	363
ciii	44, 50	cxxxii	299	<i>Proverbs</i>		viii 8	363
ciii 1s.	225	cxxxv 14	270	i 8	226	ix 6, 12, 16ss.	363
ciii 4	247, 252	cxxxvi	55	i 9	226, 245	<i>Daniel</i>	
ciii 6	222	cxxxvi 1-26	252	ii 20	122	i 9	247s.
ciii 8, 13	247	cxxxvi 1	248	iii 22	245	ix 4	250
ciii 20, 22	225	cxxxviii-cxlv	53	iii 35	123	ix 5	363
civ 1	225	cxxxviii 8	252	iv 9	245	ix 7	372
civ 6s.	178	cxl	43, 46, 53	v 19	245	ix 9	247
civ 8	177ss.	cxl 14	252	vii 7	39	ix 11	363
civ 9	178	cxli 5	252	xi 7	124	ix 18	246
civ 20	236	cxlii 2	245	xi 16	245	ix 23	40
civ 35	225	cxliii 43s., 49, 53	245	xi 17	249	x 8	57
cv	253	cxliii 7	253	xii 10	246	x 11	40
cv 4	45	cxliii 11	247	xiv 24	125	x 16	57
cvi 1	248, 252	cxlv 8	254	xix 22	249	x 20	383
cvi 7	253	cxlv 17	56	xx 6	249	xi 6	57
cvi 20	124	cxlvi	226, 376	xxi 10	245	xi 30, 37	40
cvi 30	57	cxlvi 10	57	xxi 15	85, 277		
cvi 45	247s.	cxlvii	57	xxi 21	249s.	<i>Ezra</i>	
cvi 46	248	cxlviii	57	xxii 1	245	i 5	31
cvi 47s.	55	cxlix	57	xxii 10	383	iii 8	64
cvii	253	cxlix 5	358	xxv 20	40	iii 10	56
cvii 1	248, 252	cl	57	xxv 28	58	iii 11	55
cvii 22	221	<i>Job</i>		xxviii 13	247	iv 4	22
cvii 26	179	i 6s.	20	xxx 16	58	iv 11ss.	25
cvii 33ss.	222	ii 1s.	30	xxxi 26	249	v 1s.	20
cvii 39	58, 60, 68	iii 19	372	xxxi 30	245	v 5	27
cvii 43	247	iii 24	60			vi 3ss.	21
cviii 2	358, 362	iv 2	57	<i>Ruth</i>		vi 4	28
cix 6s., 12	252	iv 14	249	i 10	234	vii 28	248
cix 21	253	vii 11	60			viii 23	350
cix 26	247, 253	vii 15	126	<i>Ecclesiastes</i>		ix 1	381
cx	182, 379	viii 5	245	ii 24s.	129	ix 7, 15	86
cx 4	271	viii 6	126	iv 2	363	ix 9	248
cx i 4	247, 253	ix 11	39	iv 5	180	<i>Nehemiah</i>	
cxii	253	ix 15	245	iv 13-16	175ss.	i 5	250
cxii 4	247, 253	x 1	60	v 7	180	i 11	248
cxv 18	56	xii 6	126	viii 9	363	ii 7	350
cxvi	226	xii 15	57	ix 11	363s.	iii 7s.	350
cxvi 14	221	xiii 1	39	x 16s.	177	vi 10	58ss., 68
cxvii	226	xv 24	127				
cxviii	44, 50						

	P.		P.		P.		P.
<i>Nebemiah</i>		<i>1 Chronicles</i>		<i>2 Chronicles</i>		<i>2 Chronicles</i>	
viii 8	40, 363	xx 3	117	vii 9	65, 69	xxxv 26	247
viii 18	65, 69	xxi 5	64	vii 13	57	xxxvi 6, 10	132
ix 8, 13	363	xxi 13	246	vii 19-22	292		
ix 10	86	xxi 15	269	xiii 20	57	<i>Matthew</i>	
ix 14	241	xxi 22	57	xiv-xvi	367ss.	xii 39	268
ix 17	247	xxi 24	363	xiv 10	57	xvi 16	14
ix 27s.	246	xxvi 30	352	xv 13	372	xvi 26	13
ix 31	246s.	xxvii 32	63	xviii 1	140	xxiii 13, 37	268
ix 32	250	xxix 14	57	xx	21		
xii 46	56			xx 2	349	<i>Luke</i>	
xiii 14	247			xx 19, 22	56	viii 37	60
xiii 22	248	<i>2 Chronicles</i>		xx 37	57	xv 11ss.	65
		ii	292	xxii 9	57		
<i>1 Chronicles</i>		ii 5	57	xxv 4	89	<i>John</i>	
v 20	363s., 366	iv 17	355	xxvi 5	40	vi 32-59	174
vi 63	250	v 13	55	xxviii 19	363		
vii 11	64	vi 2	247	xxix 30	56	<i>Hebrews</i>	
x 6	354	vi 14	250	xxx 9	247s.	x 4	12
xii 1	57	vi 26	57	xxxii 32	247	xiii 8	86
xvi 8-33	55	vii	292	xxxiii 13	364, 366		
xvi 36	363	vii 3	55, 363	xxxiii 17	370	<i>Apocalypse</i>	
xvi 41	55	vii 6	55	xxxiv 12	40	vi 1-8	30

